

Ahab el campeador? Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1 Kön 22

Namenlos ist der israelitische König, der in 1 Kön 22 die Hauptrolle spielt und schließlich ein schmähhches Ende nimmt. 17x wird er als "König von Israel" bezeichnet (2b.3a.4c.5a.6a.8a.9a.10a.18a.26a.29a.30a.e.31c.32c.33b.34b), 12x einfach als "der König" (6g.8g.12d.13b.15a.b.i.16a.27b.35b.37a.c). Innerhalb der Erzählung selbst erhält er nur einmal den Namen "Ahab" (20b), zweimal geschieht dies auch in der redaktionellen Schlußnotiz (39a.40a). Als Gegenspieler des "Königs von Israel" erscheint zweimal der "König von Aram" (3c.31a), eine blaß bleibende und an keiner Stelle mit einem *nomen proprium* versehene Figur. Auf der Seite des "Königs von Israel", aber dennoch deutlich als Kontrastfigur zu ihm gezeichnet, steht der judäische König Josaphat. Dreimal wird er namentlich und mit seinem Titel "König von Juda" erwähnt (2b.10a.29a), 10x einfach als "Josaphat" (4a.c.5a.7a.8a.f.18a.30a.32a.e). Als Gegenspieler oder Kontrastfiguren treten in der Erzählung ferner zwei Propheten auf: der "Jahweprophet" (7b) und damit zur Jahwebefragung geeignete Mann (8b) namens Micha Ben Jimla, der zweimal mit dem Patronym (8e.9d) und siebenmal einfach als "Micha" (13a.14a.15c.24b.25a.26b.28a) genannt wird, und Zedekia, der Sohn des Kəna'ana, der zweimal mit seinem Eigen- und Vatersnamen erscheint (11a.24a). Selbst bei Randfiguren wie Amon, dem Stadtkommandanten⁽¹⁾, und Joas, dem Sohn des Königs (26c), die für die Überwachung Michas im Gefängnis zuständig sind, vermerkt die Erzählung ihre Namen und ihren Rang. Im redaktionellen Schlußteil

(¹) Zum Titel s. U. RÜTERS WÖRDEN, *Die Beamten der israelitischen Königszeit: Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen* (BWANT 117; Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985) 38-40; N. AVIGAD, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah: Remnants of a Burnt Archive* (Jerusalem 1986) 30f. (Siegellegenden); Z. MESHEL, *Kuntillet 'Ajrud: A Religious Centre from the Time of the Judaeen Monarchy on the Border of Sinai* (The Israel Museum, Jerusalem, Cat. no. 175; Jerusalem 1978) 11*f. (Gefäßinschriften).

erfährt man schließlich auch noch den Namen des Thronnachfolgers Ahabs: Ahasja (40b).

Wollte man 1 Kön 22 in Szene setzen, dann benötigte man freilich zusätzlich zur Besetzung der Haupt- und Nebenrollen eine große Zahl von Statisten. "Höflinge" umgeben den "König von Israel" (3a), und aus ihrer Schar befiehlt der König einen "Kämmerer/Eunuken" heraus, um Micha Ben Jimla holen zu lassen (9a). Als "Bote" hat er dann zusammen mit dem Propheten Micha seinen zweiten Auftritt (13a). Außerdem verfügt der "König von Israel" über "400 Propheten" (6a), die auch ohne Zahlenangabe einfach als "alle Propheten" (10b.12a), "alle seine/deine Propheten" (22c.23b) oder als "die Propheten" (13b) vorkommen. In der Nähe des "Königs von Israel" treten ferner ein "Streitwagenfahrer" (34c) und "ein Mann" (34a) auf. "Oberste der Streitwagen" befehligt der "König von Aram" (31a.32a.33a). "Hunde" (38b) und "Huren" (38c) erscheinen in der Schlußszene. Reich bevölkert ist auch der Himmel. Hier thront Jahwe umgeben vom "ganzen Himmelsheer" (19d). Letzteres bildet einen Art Chor, bei dem "der eine" dies, "der andere" das zu sagen hat (20e.f). Insgesamt bleiben die himmlischen Gestalten aber recht schemenhaft. Neben Jahwe übernimmt nur "der Geist" (21a) eine eigenständige Rolle⁽²⁾; er verwandelt sich auf seinen Wunsch und Jahwes Zustimmung hin in einen "Geist der Lüge" (22c) und steht damit im Kontrast zum "Geist Jahwes" (24d).

Die Situation, in der die Erzählung angesiedelt ist, und auch die Schauplätze der Handlung sind genau angegeben. Nachdem drei Jahre lang Frieden zwischen Aram und Israel geherrscht hatte (1b), beansprucht der König von Israel Ramoth in Gilead für sich, und darüber kommt es zum Kampf (4b.6c.12b.15d.20d.29a) zwischen den Königen von Israel und Aram (11d.35b). Die Kriegsvorbereitungen spielen sich in Samaria ab (10a), der Kampfschauplatz liegt bei Ramoth in Gilead (29a), und der Erzählungsschluß führt schließlich wieder nach Samaria zurück (37b.c.38a).

In einer Erzählung, in der die Schauplätze der Handlung genau vermerkt und, bis auf die Statisten, die Haupt- und Nebenrollen auf

(²) Dazu, daß "der Geist" hier noch nicht als Hypostase aufgefaßt ist, s. R. BARTELMUS, "Ez 37,1-14, die Verbform *wqatal* und die Anfänge der Auferstehungshoffnung", *ZAW* 97 (1985) 366-389, bes. 386f. mit Anm. 102 (hier auch weitere Literaturhinweise).

namentlich bezeichnete Personen verteilt sind, muß es auffallen, wenn der Held der Erzählung in 29 Fällen namenlos bleibt und nur einmal den Namen Ahab erhält. Der Verdacht legt sich nahe, daß seine Person im Kern zwar vorgegeben war, sein jetziger Name Ahab jedoch erst sekundär hinzukam. Der König könnte gut und gern auch anders heißen, zum Beispiel Joram (vgl. 2 Kön 3,6-12; 8,29; 9,15) oder Jerobeam (II.) (vgl. 2 Kön 14,25), aber auch andere Namen sind nicht ausgeschlossen⁽³⁾.

Das alles sind Indizien, die auf eine komplizierte Entstehungsgeschichte von 2 Kön 22 hinweisen. Weitere Merkwürdigkeiten im Text verdichten diesen Verdacht: Ein dreimal gestorbener König (35c.37a.40a), ein sich mit einem Schrei aus der Erzählung verabschiedender Josaphat (32e), ein im Gefängnis vergessener Prophet Micha (28c) und ein mit einer nicht eingelösten Drohung bedachter Prophet Zedekia (25b). In der jetzt vorliegenden Erzählung dürfte sich mehr als nur eine Schale um einen Kern gelegt haben. Das ist allgemein bekannt, und auch die literarkritischen Vorarbeiten, die nötig sind, um die Schalen wieder abzustreifen, liegen bereits vor⁽⁴⁾. Auch sei hier schon eingeräumt, daß die literarkritischen Beobachtungen zu durchaus unterschiedlichen Entwürfen über die Entstehung von 1 Kön 22 führen können⁽⁵⁾. Ihre Plausibilität wird man deshalb auch daran messen müssen, ob es ihnen gelingt, die einzelnen Wachstumsstadien vom Kern bis zur masoretischen Letztgestalt des Textes sachlich einleuchtend nachzuzeichnen. Wir setzen deshalb sofort mit der als Kern postulierten Grunderzählung in 1 Kön 22 ein.

⁽³⁾ Zur Diskussion s. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige: 1. Kön. 17-2. Kön. 25* (ATD 11,2; Göttingen 1984) 261f.; G. HENTSCHEL, *1 Könige* (Die Neue Echter Bibel; Würzburg 1984) 135.

⁽⁴⁾ H. SCHWEIZER, "Literarkritischer Versuch zur Erzählung von Micha ben Jimla (1. Kön 22)", *BZ NF* 23 (1979) 1-19; O. H. STECK, "Bewahrheitung des Prophetenworts: Überlieferungsgeschichtliche Skizze zu 1. Könige 22,1-38", "Wenn nicht jetzt, wann dann?" *Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag* (H.-G. GEYER-J. M. SCHMIDT-W. SCHNEIDER-M. WEINRICH, Hrsg.) (Neukirchen-Vluyn 1983) 87-96. STECK führt seine literarkritischen Beobachtungen freilich als "überlieferungsgeschichtlich auffällig" ein (88).

⁽⁵⁾ Vgl. etwa WÜRTHWEIN, *Könige*, 253-262; HENTSCHEL, *Könige*, 130-136; STECK, "Bewahrheitung" 87-96 und 88 Anm. 2 mit Literaturhinweisen zu weiteren Vorschlägen.

1. Die Grunderzählung (3a-c.11a-d.29a*.34a-35c)

- 3a Es sprach der König von Israel zu seinen Dienern:
 b Wißt ihr nicht, daß Ramoth in Gilead uns gehört?
 c Und wir sitzen [hier] tatenlos [herum], ohne es aus der Gewalt des Königs von Aram zu reißen!
- 11a Da machte sich Zedekia, der Sohn des Kəna'ana, eiserne Hörner
 b und sprach:
 c So spricht Jahwe:
 d Mit diesen wirst du Aram niederstoßen, bis sie am Ende sind.
- 29a* Dann zog der König von Israel [...] ⁽⁶⁾ nach Ramoth in Gilead.
- 34a Ein Mann aber spannte in aller Unschuld den Bogen
 b und traf den König von Israel zwischen die Schuppen und das feste Panzerteil.
 c Da sagte er zu seinem Wagenlenker:
 d Wende
 e und fahre mich aus dem Lager;
 f denn meine Kräfte schwinden!
- 35a Der Kampf tobte an diesem Tag,
 b aber der König hielt aufgestellt im Wagen Aram gegenüber Stand,
 c und er starb am Abend.

Die Deutung dieses Textes als Erzählung vom heldenhaften Tod eines Königs hängt von der Interpretation der Verse 34 und 35 ab. Da ist in 34a zunächst "ein Mann" (*'iš*), von dem nicht mitgeteilt wird, ob er auf aramäischer oder israelitischer Seite kämpft⁽⁷⁾. Daß er seinen Bogen "in aller Unschuld" (*lətummō*) spannt, besagt, daß er einen ungezielten Schuß abgibt. Da man die Sehne des Bogens erst kurz vor Gebrauch der Waffe über das Bogenholz spannte, um die Elastizität beider Teile der Waffe zu schonen, war nach dem Bespannen ein Probeschuß nötig. Auf diese Weise ließ sich überprüfen, ob Bogenholz und Sehne im richtigen Spannungsverhältnis zu-

⁽⁶⁾ *Wḥōšāpāt melek Yəhūdā* läßt sich mühelos aus Vers 29a herauslösen, da das den Satz eröffnende *wayya'al* im Singular steht.

⁽⁷⁾ Erst das Targum zum 2 Chronikbuch identifiziert den namenlosen Schützen mit Naeman, dem Oberkommandierenden des syrischen Königs in 2 Kön 5. Steht Josephus in derselben Tradition, wenn er den Schützen Amanos nennt (JosAnt VIII 414)? Dazu H. S. J. THACKERAY-R. MARCUS, *Josephus with an English Translation in Nine Volumes* V (London 1966) 795 Textanmerkung b.

einander standen⁽⁸⁾. Vers 34a berichtet demnach von einem Geschehen kurz vor Beginn der Schlacht, d.h. am frühen Morgen. Von einem Probeschuß kann der israelitische König aber nur im eigenen Lager getroffen worden sein.

Der Pfeil verletzt den kampfbereit, bereits gepanzert im Wagen stehenden König ausgerechnet an einer ungeschützten Körperstelle zwischen zwei Panzerteilen⁽⁹⁾. Das ist die Art und Weise, mit der die Sage ihre Helden sterben läßt. Man denke nur an die Ferse des Achill und an das Lindenblatt auf Siegfrieds Schulter.

Der Tod des Königs tritt nicht sofort ein. Der König, offensichtlich in einer den eigenen Truppen zugewandten Position, gibt seinem Wagenlenker den Befehl zur Kehrtwendung (34c.d) und fügt zur Verdeutlichung der Fahrtrichtung hinzu: "Fahre mich aus dem Lager!" (*wəhōšī'ēnī min-ham-mahānē*) (34e). Mit ihrer Wiedergabe ἐξ'ἀγαγέ με ἐκ τοῦ πολέμου übersetzt die LXX freilich nicht *min-ham-mahānē*, "aus dem Lager", sondern *min-ham-milhāmā*, "aus dem Kampf"⁽¹⁰⁾. Da der König seinen Befehl mit dem Hinweis auf seine Verwundung begründet (34f) und es menschlicher Vernunft entspricht, daß ein Schwerverletzter das Schlachtfeld verläßt, folgen die meisten Übersetzungen und Kommentare der *lectio faciliior* der LXX. Entscheidet man sich für den masoretischen Text, so ist man sofort um eine Erklärung bemüht und fügt etwa hinzu, der König habe sich im feindlichen Lager befunden und habe versucht, hinter die Kampflinie zurückzugelangen⁽¹¹⁾. Zu den Wesenszügen von Helden gehört

(8) Der Ausdruck *māšak baqəšet* findet sich nur hier und in der Parallelstelle 2 Chr 18,33; *mōšəkē qəšet* in Jes 66,19 ist textkritisch unsicher. — Zum Spannen des Bogens s. H. WEIPPERT, Art. "Bogen", in: K. GALLING (Hrsg.), *Biblisches Reallexikon* (HAT I 1; Tübingen 1977) 49f.

(9) Zum Panzer s. H. WEIPPERT, Art. "Panzer", in: GALLING, *Biblisches Reallexikon*, 248.

(10) Mit "*eice me de exercitu*" steht die Vulgata dem masoretischen Text näher; doch von den Übersetzungsmöglichkeiten "Heer" oder "Lager" für *mahānē* paßt letzteres besser in den Kontext. Auch JosAnt VIII 414f. hat die Intention der Grunderzählung besser bewahrt als die LXX.

(11) Vgl. etwa R. KITTEL, *Die Bücher der Könige* (HKAT I 15; Göttingen 1900) 178; J. A. MONTGOMERY-H. S. GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC 9; Edinburgh 1951) 341; J. GRAY, *I & II Kings: A Commentary* (London 1977 [1980]) 447 mit Anm. h, 454f.; M. REHM, *Das erste Buch der Könige: Ein Kommentar* (Würzburg 1979) 214.219f.; WÜRTHWEIN, *Könige*, 256; HENTSCHEL, *Könige*, 130f.

es aber, daß sie gerade mit ihren heroischen Taten den Regeln der Vernunft zuwider handeln. Und der israelitische König handelt unvernünftig. Sterbend läßt er sich aus der Sicherheit des eigenen Lagers in den tobenden Kampf hinausfahren (35a). Seine Kräfte verlassen ihn mehr und mehr, so daß er sich nicht mehr aus eigener Kraft im Wagen aufrecht halten kann. Trotzdem verbleibt er aber in aufrechter, die Feinde und wohl auch die eigenen Truppen⁽¹²⁾ über seinen Zustand in Unwissenheit belassender Position. Möglich war dies nur, weil er nicht stand, sondern "aufgestellt war" (*hāyā mō'ōmād*, Ptz. Hofal) (35b). Man wird diesen Ausdruck so deuten müssen, daß der König sich an die Brüstung des Wagenkorbs anlehnte. Daß er in dieser Stellung bis zum Abend "Aram gegenüber" (*nokaḥ 'Ārām*) Stand hielt, haben der Chronist (2 Chr 18,34) und die LXX durch entsprechende Zeitangaben vermerkt (*'ad-hā-'āreb*, ἀπὸ πρωὶ ἕως ἑσπέρας). Das ist auch die Intention des masoretischen Textes in den Königsbüchern; denn erst am Abend, also nach Beendigung der Kampfhandlungen, stirbt der König (35c).

Der Held der Grunderzählung war demnach ein israelitischer König, der zur Eroberung von Ramoth in Gilead gegen die Aramäer in den Kampf zog. Den Sieg hatte ihm der Prophet Zedekia mit einer Symbolhandlung und einem göttlichen Deutewort zugesichert. Doch noch bevor die Schlacht beginnt, scheint sie auch schon verloren zu sein. Im eigenen Lager verwundet ein ungezielt abgegebener Probeschuß aus den eigenen Reihen den König schwer, obwohl er bereits in voller Rüstung im Streitwagen steht. Der sterbende König gibt nicht auf. Er fährt seinen Truppen in die Schlacht voraus und hält den Feinden gegenüber bis zum Abend Stand. Wie der in vielen Liedern besungene spanische Held el Cid, der noch als Toter, in voller Rüstung auf sein Pferd gebunden, seine letzte Schlacht gewann⁽¹³⁾, so erringt auch der namentlich unbekannte israelitische König sterbend seinen letzten Sieg. Aber nicht nur der König siegt; auch das von Zedekia verkündete Gotteswort bewahrheitet sich. Ein Unglücksschuß bringt Gottes Wort nicht zu Fall. Das ist es, was uns die wenigen Verse erzählen.

(12) So JosAnt VIII 415.

(13) Zum "Cantar de mio Cid" s. A. F. ROJO, in: *Kindlers Literatur Lexikon* I (Zürich 1965) 2092f.

2. Die Aufnahme der Grunderzählung in den Zyklus über die Kriege zwischen Israel und Aram (1a.b.2a.36a-37c)

Die aus 1 Kön 22 herausgeschälte Grunderzählung nennt Ramoth in Gilead als Kriegsursache zwischen Israel und Aram. Ob dies der ursprüngliche Haftort der sagenhaften Handlung war, läßt sich nicht mehr ermitteln. Sicher ist nur, daß die weitere Textgestaltung sich auf dieser historisierenden Linie weiterbewegte. Die Sage⁽¹⁴⁾ wurde mit zwei, jetzt in 1 Kön 20 enthaltenen Kriegserzählungen ähnlichen Genres zu einem Zyklus über die Kriege zwischen Israel und Aram zusammengeschlossen. Zu diesem Zweck wurde ein über- und einleitender Vorspann in den Versen 1a.b.2a vorangestellt⁽¹⁵⁾. Er datiert das Geschehen drei Jahre nach dem in 1 Kön 20,34 geschilderten Abkommen zwischen dem König von Israel und Benhadad von Damaskus. Die zweite Kriegserzählung in 1 Kön 20 endet in Vers 42 mit dem Spruch eines anonymen Propheten gegen den israelitischen König. Weil er mit dem König von Aram Frieden geschlossen habe, obwohl jener besiegt und damit dem Bann verfallen war, muß er mit seinem Leben dafür bezahlen, und Israel für das aramäische Volk haften.

Daß die aus 1 Kön 22 erschlossene Grunderzählung nun als konsequente Fortsetzung der beiden Erzählungen von 1 Kön 20 gelesen werden sollte, erhellt schon aus der neuen Einleitung in Vers 1a.b, derzufolge man drei Jahre lang [in Frieden] wohnte, und es zwischen Aram und Israel keinen Krieg gab. Als Erfüllung des Prophetenspruchs von 1 Kön 20,42 eignete sich die Grunderzählung von 1 Kön 22 aber nur insofern, als sie vom Tod eines israelitischen Königs in einer Schlacht gegen Aram berichtete. Der Heldentod des Königs paßte freilich nicht ins Konzept, und auch der Sieg Israels mußte jetzt in eine Niederlage umgewandelt werden. Beide Schwierigkeiten versucht Vers 36 zu beheben, indem er auf den Schlachtausgang die Klage und das für den Rückzug typische Signal das Lager durchziehen läßt. Starb der König in der Grunderzählung "aufrecht" (35b.c), so stirbt er nach den in Vers 36 gesetzten negativen

⁽¹⁴⁾ Oder sollte man eher von einer Prophetenlegende sprechen (s.u. Anm. 36)? Schließlich blieb in der uns überlieferten Grunderzählung nur der Name des Propheten Zedekia erhalten, nicht der des Königs.

⁽¹⁵⁾ So mit der Mehrzahl der Kommentare; anders REHM, *Könige*, 215f.

Vorzeichen noch einmal, diesmal freilich als Besiegter. Dann wird seine Leiche nach Samaria überführt und dort beigesetzt (37a-c).

In die Substanz der Grunderzählung hat der Redaktor vermutlich nicht eingegriffen. Für seine Zwecke genügte es, wenn er die Sage in eine neue Fassung einsetzte:

- 1a Und man wohnte drei Jahre lang [in Frieden].
- b Es gab keinen Krieg zwischen Aram und Israel.
- 2a Da geschah es im dritten Jahr,
(3a-c.11a-d.29a*.34a-35c)
- 36a Da verbreitete sich die Klage im Lager, als die Sonne unterging:
 - b Ein jeder in seine Stadt,
 - c und ein jeder in sein Land!
- 37a Da starb der König,
 - b und man überführte ihn⁽¹⁶⁾ nach Samaria
 - c und begrub den König in Samaria.

3. Die Aufnahme der Erzählung in die Ahab-Geschichte (35d.-38a.40b)

Nachdem die noch immer von einem namenlosen König handelnde Erzählung nicht mehr vom Heldentod, sondern vom Tod eines im Kampf gefallenen und besiegten israelitischen Königs berichtete, bot sie sich als Schlußpunkt unter die Ahab-Geschichte an. Zwar ist anzunehmen, daß Ahab ein friedliches Ende nahm (vgl. 1 Kön 21,27-29; 22,40a); doch lag gegen ihn ein dem Propheten Elia zugeschriebenes Gerichtswort vor: Wo die Hunde Naboths Blut geleckt hatten, sollten sie auch Ahabs Blut lecken. Dieser in 1 Kön 21,19 überlieferte Spruch sollte durch die Erzählung in 1 Kön 22 seine Erfüllung finden. Dazu brauchte es nur wenige, die Begleitumstände des Todes des Königs ausmalende Striche. Sein Blut ergoß sich nun aus der Wunde ins Wageninnere (35d), und nachdem der König nach Samaria überführt und bestattet worden war, reinigte man den Wagen am Teich von Samaria (38a) und gab damit den Hunden die Gelegenheit, Ahabs Blut zu lecken (38b). Daß sich auch Huren "gemäß dem Wort Jahwes" im Blut wuschen (38c), entspricht dem

⁽¹⁶⁾ Anstelle von *wayyābō* ist im Anschluß an die LXX *wayyābī'ūhū* übersetzt.

Spruch von 1 Kön 21,19 ebenso wenig wie der Schauplatz des Geschehens; denn dieser sollte entsprechend den Ortsangaben von 1 Kön 21 (vgl. 2 Kön 9,25f.) in der Nähe von Jesreel zu suchen sein. Für die Abweichungen zwischen 1 Kön 21,19 und 1 Kön 22,38 lassen sich verschiedene Gründe anführen⁽¹⁷⁾; doch braucht uns dies hier nicht weiter zu beschäftigen. Wichtig ist für unsere Fragestellung, daß sich mit 35d und 38a-c ein neuer Autor zu Wort meldet. Daß dies der Fall ist, verrät auch das von ihm für den königlichen Streitwagen gebrauchte *rekeb* (35d.38a), für den die Grunderzählung das Wort *merkābā* verwendet hatte (35b).

Auch ohne Namensnennung war durch den Rückbezug von Vers 38 auf 1 Kön 21,19 der tote König nun mit Ahab identifiziert. In der Beziehung der Erzählung auf Ahab stimmen 35d.38a-c mit der redaktionellen Schlußnotiz zur Ahab-Geschichte in 39a-40b überein. Ob dies ein ausreichender Grund ist, beide Textpartien von der Hand desselben Autors abzuleiten, ist ungewiß; denn der Redaktor, der die Schlußnotiz verfaßte, wußte, daß Ahab friedlich gestorben war (40a)⁽¹⁸⁾.

(17) So meinen etwa MONTGOMERY-GEHMAN, *Kings*, 321, daß die "Huren" hinzugekommen seien, weil der Autor "die Hunde" als Bezeichnung für männliche Prostituierte aufgefaßt habe. Zum überlieferungsgeschichtlich komplizierten Hintergrund (einschließlich 2 Kön 9,25f.) vgl. W. DIETRICH, *Prophezie und Geschichte: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108; Göttingen 1972) 48-51; R. BOHLEN, *Der Fall Nabot: Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1. Kön 21)* (Trierer Theologische Studien 35; Trier 1978) 190f. mit Anm. 66. — Daß der Rückbezug auf 1 Kön 21,19 auch die in 1 Kön 21,27-29 geschilderte Buße Ahabs und die Strafverschiebung auf seinen Sohn ignoriert, erklärt HENTSCHEL, *Könige*, 132, damit, daß es "dem Bearbeiter nicht so sehr um historisch genaue Angaben" gegangen sei, "sondern stärker um die neue Erkenntnis, daß jeder nur für die eigene Schuld und nicht für die seiner Väter büßen soll (vgl. Ez 18)". — Daß überhaupt kein Rückbezug auf 1 Kön 21,19 vorliege, sondern daß sich 1 Kön 22,38 auch einfach deskriptiv, also nicht als Erfüllungsvermerk zu 21,19, auffassen lasse, meint O. EIBFELDT, *Die Komposition von 1. Reg 16,29-2. Reg 13,25*, in: DERS., *Kleine Schriften* 5 (Tübingen 1973) 21-30, hier 21f. mit Anm. 1. Dieser Vorschlag kann aber kaum überzeugen.

(18) Will man deshalb die redaktionelle Schlußnotiz in den Versen 39a-40b einer anderen Hand zuschreiben (dazu z.B. DIETRICH, *Prophezie und Geschichte*, 135 mit Anm. 102), dann kann sie trotzdem erst zum Text hinzugekommen sein, nachdem die Verse 35d.38a-c ihn auf Ahab bezogen hatten.

- (1a-2a.3a-c.11a-d.29a*.34a-35c)
- 35d und das Blut der Wunde ergoß sich ins Wageninnere
(36a-37c)
- 38a Da wusch man den Wagen am Teich von Samaria,
b und die Hunde leckten sein Blut,
c und die Huren wuschen sich [darin] gemäß dem Jahwewort, das er
gesprochen hatte.
.....
- 39a Und das Weitere über Ahab und über alles, das er getan hat, und über
das Elfenbeinhaus, das er gebaut hat, und über alle Städte, die er
gebaut hat — sind diese Dinge nicht aufgezeichnet in den Tagebüchern
der Könige von Israel?
- 40a Da legte sich Ahab zu seinen Vätern,
b und Ahasja, sein Sohn, wurde König an seiner Stelle.

4. Die Josaphat-Rezension: Ein theologisches Lehrstück (2b.4a-10b.12a-28c.29a*.30a-33c)

Die literarische Umgestaltung der Erzählung vom Heldentod eines israelitischen Königs erfolgte auf den beiden bisher besprochenen Bearbeitungsstufen nach demselben Schema: Durch die Aufnahme der Erzählung in größere Textzusammenhänge mit unerfüllten Prophetenworten (1 Kön 20,42; 21,19) mußte der Schluß jeweils so umgebogen werden, daß er als Erfüllung dieser Ankündigung gelten konnte. So kam es schließlich zum dreimaligen Tod des Königs. Einen Prophetenspruch enthielt aber auch schon die Grunderzählung: Zedekia hatte dem König den Sieg verheißen (11a-d), und diese Verheißung blieb nun unerfüllt. Auf literarischem Weg war Zedekia zum "falschen" Propheten geworden. Dieses Thema griff die Josaphat-Rezension auf und entfaltete es breit und unter Aufbietung vieler Personen in 129 Sätzen. Die nur 18 Sätze umfassende Grunderzählung und die beiden aus nur 9 und 7 Sätzen bestehenden redaktionellen Bearbeitungen gerieten so unversehens zu Nebensächlichkeiten.

Die Stileigentümlichkeiten des Autors der Josaphat-Rezension sind leicht zu erfassen. Zweierlei fällt an seiner Handschrift auf: Er schreibt in einem fast chronistisch anmutenden Musivstil, und er hat seine Komposition mithilfe zahlreicher Wiederholungen kunstvoll strukturiert.

Josaphat taucht unvermittelt in der Erzählung auf. Er zieht zum König von Israel (2b), ohne daß etwas über den Anlaß oder die Hin-

tergründe der Reise mitgeteilt würde. Weil Josaphat erst sekundär in den Erzählszusammenhang geriet, nimmt der israelitische König von ihm zunächst keine Notiz und fordert ihn erst in einem zweiten Redegang auf, ihn beim Kampf um Ramoth in Gilead zu begleiten (4a.b). Der König bedient sich dabei der Worte, mit denen Joram in 2 Kön 3,7 Josaphat zur Teilnahme an seinem Feldzug gegen Moab auffordert. Auch die Zusage Josaphats (4d-f) ist wörtlich aus 2 Kön 3,7 übernommen, und wenn Josaphat gleich im Anschluß daran auf die Einholung eines Jahwebescheids drängt (5a.b), folgt er darin dem Vorbild des Josaphat in 2 Kön 3,11. Für die Versammlung von 400 Propheten durch den König von Israel (6a) dürfte der Verfasser auf 1 Kön 18,19 zurückgegriffen haben. Der Vers berichtet, daß Ahab neben 450 Baalspropheten auch 400 Propheten der Aschera, "die vom Tisch der Isebel aßen", also am Königshof von Samaria lebten, auf den Karmel beordnete. Auch bei der Frage, die der König den Propheten vorlegt (6c.d vgl. 15d.e), handelt es sich um eine gängige Form der Orakelanfrage, die ganz ähnlich auch in Ri 20,28 vorkommt. Ebenso lassen sich Parallelen zur Antwort der Propheten (6f-g) beibringen⁽¹⁹⁾. Wenn sich Josaphat mit dem positiven Orakelspruch nicht zufrieden gibt, sondern fragt, ob es nicht noch einen Jahwepropheten gäbe, bei dem man ein Orakel einholen könne (7b.c), dann verfällt er wieder ganz in die Diktion des Josaphat in 2 Kön 3,11.

Auch mit dem Hinweis des israelitischen Königs auf den Propheten Micha Ben Jimla (8a-e) beginnt sich die Josaphat-Rezension nicht aus ihrer engen Abhängigkeit von literarischen Vorlagen zu lösen. Daß es außer den 400 Propheten am Königshof nur noch einen Jahwepropheten gibt (8b), erinnert an die Einzelgängersituation Elias in 1 Kön 19,10.14. Daß der israelitische König ihn haßt (8c), entspricht der Schärfe, mit der Ahab in 1 Kön 21,20 Elia als seinen Feind titulierte. Michas Worte an den Boten, daß er niemandem nach dem Munde reden könne, sondern dem König nur das sagen werde,

(19) Hierfür kann man wiederum auf Ri 20,28 verweisen; doch vgl. umfassender G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen 1952) 7f.; B. ALBREKTSON, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Lund 1967) 38; M. WEIPPERT, "'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des 'Heiligen Krieges im alten Israel'", *ZAW* 84 (1972) 460-493.

was Jahwe ihm gesagt hat (14c), greift einen Ausspruch Bileams auf (Num 24,13; vgl. Num 22,35.38; 23,12.26). Auch die beiden von Micha Ben Jimla beschriebenen Visionen und ihre Deutungen knüpfen an Bekanntes an. Das Bild von ganz Israel, das sich wie eine hirtlosen Herde über die Berge zerstreut hat (17b), und die Deutung des Bilds, daß sie keine Herren/Könige hätten (17d), ist ein häufig begegnendes Motiv und gehört geradezu zu den sprichwörtlichen Weisheiten des Alten Vorderen Orients (Num 27,17; 2 Sam 5,2; Jer 3,15; 10,21; 23,1-4; Sach 10,2; 13,7)⁽²⁰⁾. "Ein Volk, das keinen König hat, [ist wie] Schafe, die keinen Hirten haben" sagt ein babylonisches Sprichwort⁽²¹⁾. Auch zur himmlischen Thronratsszene (19c-22h) gibt es mehr als nur einen Paralleltext⁽²²⁾; doch ist der Bezug auf Jes 6,1-13 besonders eng (vgl. 19c.d mit Jes 6,1f. und 20a.b mit Jes 6,8). Daß Zedekia Micha schlägt (24b), erinnert an die Szene in 1 Kön 20,35-43, und das Schicksal, das Micha dem Zedekia ankündigt (25b), scheint Benhadad von Damaskus in 1 Kön 20,30 bereits ereilt

⁽²⁰⁾ E. BOSETTI, "La terminologia del pastore in Egitto e nella Bibbia", *Bibbia e Oriente* 26 (1984) 72-102; B. WILLMES, *Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34: Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 19; Frankfurt am Main-Bern-New York-Nancy 1984) 311-347, 425-436.

⁽²¹⁾ W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford [1960] 1975) 229 IV, 14f.

⁽²²⁾ Vgl. H.-P. MÜLLER, "Die himmlische Ratsversammlung: Motivgeschichtliches zu Apc 5,1-5", *ZNW* 54 (1963) 254-267; O. H. STECK, "Bemerkungen zu Jesaja 6", *BZ NF* 16 (1972) 188-206; B. PECKHAM, "Phoenicia and the Religion of Israel: The Epigraphic Evidence", *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (P. D. MILLER-P. D. HANSON-S. DEAN MCBRIDE, Hrsg.) (Philadelphia 1987) 79-99, hier 88 Anm. 3. — Da man die Rolle des Lügegeists in den Versen 19-23 immer wieder mit der des Satans in Hi 1,6-12; 2,1-6 vergleicht, sehen viele in der Thronratsvision den jüngsten Textzuwachs. So etwa E. WÜRTHWEIN, "Zur Komposition von I Reg 22,1-38", *Das ferne und das nahe Wort: Festschrift für Leonhard Rost* (F. MAAB, Hrsg.) (BZAW 105; Berlin 1967) 245-254; H. SEEBASS, "Micha ben Jimla", *KD* 19 (1973) 109-124; F. C. HOSSFELD-I. MEYER, *Prophet gegen Prophet: Eine Analyse der Texte zum Thema: Wahre und Falsche Propheten* (Biblische Beiträge 9; Fribourg 1973) 32-36. Vgl. jedoch oben Anm. 2. Außerdem hat mich G. C. Macholz (mündlich) darauf aufmerksam gemacht, daß der der Vision vorausgehende Vorwurf des israelitischen Königs *lō'-yitnabbē' 'ālay ṭōb kī 'im-ra'* (18c) pointiert im Schlußsatz der Vision aufgenommen wird *wəYhwh dibber 'ālēkā rā'a* (23c). Die Vision ist damit fest im Kontext verankert.

zu haben⁽²³⁾. In seinem Schlußwort an den König (25b.c) zitiert Micha schließlich das Prophetengesetz Dtn 18,21f. Ob damit (vgl. Jer 28,9) und mit der Inhaftierung Michas Erinnerungen an das Schicksal des Propheten Jeremia geweckt werden sollen (vgl. Jer 20,2; 37,15f.21; 38,6-13), ist weniger sicher. Daß beim Kampf auf aramäischer Seite aber ausgerechnet 32 Streitwagenoberste eine Rolle spielen (31a), ist durch die 32 Könige ausgelöst, die 1 Kön 20,1 zufolge mit Benhadad in den Krieg gegen Israel zogen.

Die Rückgriffe in die Literatur erfolgen keineswegs mechanisch. Der Autor der Josaphat-Rezension hat keinen bunt und zufällig zusammengewürfelten Flickenteppich geschaffen, sondern hat den Stoffen ganz überlegt ihren Platz angewiesen. Mit seinen Anleihen in der Literatur beabsichtigt er sicherlich auch eine in historischer Hinsicht verlässliche Ausstaffierung seiner Darstellung; in erster Linie dürfte es ihm aber darum gehen, die Assoziationen seiner Zuhörer und Leser in vorgebahnte Richtungen zu lenken. Indem er Josaphat in die Rolle schlüpfen läßt, die jener auch in 2 Kön 3 innehat, läßt er von ihm das Bild des exemplarisch frommen Königs entstehen. Ahab fungiert dagegen als der Bösewicht *par excellence*, der den einzigen Jahwepropheten haßt und schließlich in den Kerker werfen läßt. Die 400 vom israelitischen König versammelten Propheten geraten allein schon durch ihre assoziative Verbindung mit den von Ahab auf dem Karmel versammelten Propheten ins Zwielflicht. Die Gestalt Micha Ben Jimla soll in den Lesern Erinnerungen an viele ihnen vertraute Propheten wachrufen. Wie Elia ist er als Jahweprophet ein Einzelgänger, wie Bileam muß er einen Gottesspruch verkünden, der ihm den Zorn seines königlichen Auftraggebers einbringt, wie Jesaja wird er Zeuge der himmlischen Ratsversammlung und weiß deshalb, daß die von Propheten vermittelte göttliche Botschaft durchaus als Instrument der Verführung bzw. Verstockung dienen kann, wie Jeremia muß er das Martyrium der Inhaftierung auf sich nehmen, und schließlich erweist sich Micha auch noch durch seine Berufung auf das deuteronomische Prophetengesetz als makelloser Jahweprophet.

Die Josaphat-Rezension ist dreiteilig aufgebaut. Sie besteht aus einem Prolog (2b.4a-f), einem Hauptteil (5a-10b.12a-28c) und einem Epilog (30a-33c), ferner hat sie in 29a Josaphat eingefügt.

⁽²³⁾ Darauf haben bereits hingewiesen MONTGOMERY-GEHMAN, *Kings*, 340; GRAY, *Kings*, 453.

- (1a-2a)
 2b Da zog Josaphat, der König von Juda, hinab zum König von Israel.
 (3a-c)
 4a Zu Josaphat aber sprach er:
 b Ziehst du mit mir zum Kampf nach Ramoth in Gilead?
 c Da antwortete Josaphat dem König von Israel:
 d Ich wie du!
 e Mein Volk wie dein Volk!
 f Meine Pferde wie deine Pferde!
 5a Da sagte Josaphat zum König von Israel:
 b Erfrage doch heute ein Jahwewort!
 6a Daraufhin versammelte der König von Israel die Propheten — 400 Mann,
 b und er fragte sie:
 c Soll ich gegen Ramoth in Gilead in den Kampf ziehen,
 d oder soll ich [es] lassen?
 e Da sprachen sie:
 f Zieh hinauf!
 g Der Herr wird [es] in die Hand des Königs geben!
 7a Da fragte Josaphat:
 b Gibt es nicht noch einen Jahwepropheten,
 c daß wir [Jahwe] durch ihn⁽²⁴⁾ befragen könnten?
 8a Da antwortete der König von Israel Josaphat:
 b Es gibt noch einen Mann, durch den⁽²⁵⁾ man Jahwe befragen kann,
 c aber er ist mir verhaßt;
 d denn er prophezeit mir nicht günstig, sondern [immer] nur ungünstig:
 e Micha, der Sohn des Jimla.
 f Da sagte Josaphat:
 g Der König spreche doch nicht so!
 9a Da rief der König von Israel einen Hofbeamten herbei
 b und sagte:
 c Beeil dich!
 d Micha, den Sohn des Jimla!
 10a Der König von Israel und der König von Juda aber saßen ein jeder in vollem Ornat auf seinem Thron auf der Tenne beim Tor von Samaria,
 b während alle Propheten vor ihnen prophezeiten.
 (11a-d)
 12a Und alle Propheten prophezeiten ebenso:
 b Zieh hinauf nach Ramoth in Gilead
 c und habe Erfolg!

(²⁴) Anstelle des masoretischen *mē'ōtō* ist hier und in Vers 8b *mē'ittō* zu lesen.

(²⁵) S.o. Anm. 24.

- d Jahwe gebe [es] in die Hand des Königs!
- 13a Der Bote aber, der gegangen war, um Micha zu rufen, sagte zu ihm:
- b Sieh doch, einstimmig sind die Worte der Propheten günstig für den König.
- c Möge doch dein Wort sein wie ein Wort von ihnen,
- d und mögest du günstig sprechen.
- 14a Da antwortete Micha:
- b So wahr Jahwe lebt,
- c nur das, was Jahwe mir sagen wird, werde ich sagen.
- 15a Dann kam er zum König,
- b und der König fragte ihn:
- c Micha,
- d sollen wir nach Ramoth in Gilead in den Kampf ziehen,
- e oder sollen wir [es] lassen?
- f Da antwortete er ihm:
- g Zieh hinauf
- h und habe Erfolg!
- i Jahwe gebe [es] in die Hand des Königs!
- 16a Da sagte der König zu ihm:
- b Wie oft soll ich dich beschwören, daß du mir ausschließlich die Wahrheit im Namen Jahwes sagst?
- 17a Da erwiderte er:
- b Ich sah ganz Israel zerstreut über die Berge wie Kleinvieh, das keinen Hirten hat.
- c Und Jahwe sprach:
- d Herrenlos sind diese.
- e Ein jeder kehre in Frieden in sein Haus zurück!
- 18a Da wandte sich der König von Israel an Josaphat:
- b Habe ich [es] nicht zu dir gesagt?
- c Er prophezeit mir nicht günstig, sondern nur ungünstig.
- 19a Da sprach er:
- b Darum,
- c höre das Wort Jahwes!
- d Ich sah Jahwe sitzend auf seinem Thron,
- e und das ganze Himmelsheer stand über ihm zu seiner Rechten und zu seiner Linken.
- 20a Da sprach Jahwe:
- b Wer will Ahab verführen,
- c daß er hinaufzieht
- d und fällt in Ramoth in Gilead?
- e Da sagte der eine dies,
- f und der andere sagte das.
- 21a Da trat der Geist hervor,
- b stellte sich vor Jahwe
- c und sprach:
- d Ich will ihn verführen.
- e Da fragte Jahwe ihn:
- f Womit?

- 22a Da antwortete er:
 b Ich will ausgehen
 c und ein Lügegeist im Munde aller seiner Propheten sein.
 d Da sprach er:
 e Du darfst ihn verführen,
 f und du wirst [es] auch können.
 g Gehe aus
 h und tue so!
- 23a Und nun, siehe,
 b indem Jahwe einen Lügegeist in den Mund aller dieser deiner Propheten gegeben hat,
 c hat Jahwe Unheil über dich beschlossen.
- 24a Da näherte sich Zedekia, der Sohn des Kəna'ana,
 b schlug Micha auf die Wange
 c und sprach:
 d Wie denn? Der Geist Jahwes soll von mir gewichen sein, um mit dir zu sprechen?
- 25a Da erwiderte Micha:
 b Du wirst es an dem Tag sehen, an dem du von Zimmer zu Zimmer gehen wirst, um dich zu verbergen.
- 26a Da sprach der König von Israel:
 b Nimm Micha
 c und bring ihn zu Amon, dem Stadtkommandanten, und zu Joas, dem Prinzen,
 27a und richte aus:
 b So spricht der König:
 c Verwahrt diesen da im Gefängnis,
 d und gebt ihm begrenzte Brot- und Wasserrationen, bis ich unversehrt zurückkehren werde.
- 28a Da sagte Micha:
 b Wenn du wirklich unversehrt zurückkehrst,
 c dann hat Jahwe nicht durch mich gesprochen.
- ...
- 29a* ... und Josaphat, der König von Juda...
- 30a Da sprach der König von Israel zu Josaphat:
 b Ich will mich verkleiden
 c und [so] in den Kampf ziehen⁽²⁶⁾.
 d Du aber ziehe deine (/meine)⁽²⁷⁾ Kleider an.
 e Da ging er in den Kampf⁽²⁸⁾.

⁽²⁶⁾ So nach dem auf die LXX, Peschitta und das Targum gestützten Lesevorschlag im Apparat der BHS.

⁽²⁷⁾ Entscheidet man sich für die obige Textänderung in Vers 30a.b, dann ergeben sowohl das masoretische *bəḡadēka* als auch τὸν ἱματισμὸν μου der LXX einen Sinn.

⁽²⁸⁾ Das logische Subjekt des Satzes muß demnach Josaphat sein. Damit

- 31a Der König von Aram hatte aber seinen 32 Streitwagenobersten befohlen:
 b Ihr sollt nicht wahllos angreifen,
 c sondern gezielt den König von Israel.
 32a Da geschah es, als die Streitwagenobersten Josaphat sahen,
 b da sagten sie:
 c Eindeutig — dieser [muß] der König von Israel sein!
 d Da lenkten sie auf ihn zu, um ihn anzugreifen.
 e Josaphat aber schrie.
 33a Da geschah es, als die Streitwagenobersten sahen:
 b Dieser ist ja gar nicht der König von Israel!
 c Da wandten sie sich von ihm ab.
 (34a-40b)

Der Prolog (2b.4a-f) dient der Einführung des Josaphat. Bei ihm handelt es sich um eine Nebenfigur, der der Erzähler kein eigenes Gewicht beimißt. Im Hauptteil (5a-10b.12a-28c) beschränkt sich Josaphats Rolle darauf, den Auftritt von Micha Ben Jimla zu inszenieren (7a-c.8f.g) und im Epilog (30a-33c) fällt ihm die Aufgabe zu, die Richtigkeit des von Micha verkündeten Gotteswortes zu erweisen. Deshalb hat die Erzählung kein Interesse daran, weshalb Josaphat die Reise zum König von Israel unternimmt. Deshalb berichtet sie auch nichts darüber, ob und wie Josaphat letztendlich wieder nach Jerusalem gelangt. Erst der Chronist läßt Josaphat wohlbehalten nach Jerusalem zurückkehren, wo ihn freilich sogleich der Tadel des Sehers Jehu für seine außenpolitischen Eskapaden trifft (2 Chr 19,1f.). Der Epilog in 1 Kön 22 verfolgt ausschließlich die Absicht, Michas Wort als wahr zu unterstreichen. Selbst die List des Königs von Israel (30a-f) kann den Lauf des ihm angekündigten Unheils nicht auf Josaphat umlenken.

Nicht nur an der Person des Josaphat, auch an der des Propheten Micha zeigt die Josaphat-Rezension kein Interesse. Auch Micha taucht als *propheta ex machina* auf, und jedes Kind, dem man die Geschichte erzählt, fragt, woher der König von Israel Micha denn habe holen lassen (9a-c). War er vor seinem Auftritt bereits inhaftiert⁽²⁹⁾? Ließ der König ihn aus seinem Haus in Samaria holen?

liegt ein Rückbezug auf die Frage des israelitischen Königs in Vers 4b vor: "Ziehst du mit mir zum Kampf nach Ramoth in Gilead?".

(²⁹) Das meint JosAnt VIII 392.403; denn dieser Version zufolge ist Micha Ben Jimla mit dem anonymen Propheten von 1 Kön 20,35-43 identisch.

Man weiß es nicht, weil den Erzähler trotz der Personenfülle, die er in die Erzählung hineingebracht hat, biographische Details generell nicht interessieren. Dieses Desinteresse fällt bei Michas Abgang noch krasser auf (26a-27d): Er wird ins Gefängnis abgeführt und soll dort bleiben, bis der König von Israel unversehrt aus dem Kampf heimkehrt. Da für den Fall, daß der König die Schlacht nicht überlebt, keine Maßnahmen vorgesehen sind, bleibt der Ausgang der Micha-Episode offen. Wird er freigelassen? Bleibt er eingekerkert? Wird er hingerichtet? Die Erzählung sagt dazu kein Wort. Auch das Schicksal Zedekias wird nicht weiter verfolgt, obwohl Michas Spruch an ihn (25b) die Neugier in diese Richtung lenkt.

Will man nicht annehmen, daß die Josaphat-Rezension nur als Torso überliefert ist, einstmals also einen Beginn und eine Fortsetzung hatte, die auf alle offenen Fragen antworteten, dann ist man zu dem Schluß gezwungen, daß die Josaphat-Rezension nicht als Erzählung über Josaphat oder Micha Ben Jimla konzipiert ist, sondern als theologisches Lehrstück über die Vermittlung von Gottes Wort. Die auftretenden Personen dienen lediglich zur narrativen Bewältigung eines theologischen Problems.

Der Hauptteil der Josaphat-Rezension (5a-10b.12a-28c) besitzt einen doppelten Rahmen. Sowohl am Anfang als auch am Ende des Hauptteils (5b.28c) erscheint die Wurzel *dbr* in nominaler und verbaler Form zusammen mit Jahwe, und auf dieselbe Weise ist auch die zweite Visionsschilderung als Mittel- und Höhepunkt des Hauptteils gerahmt (19b.23c):

5b	<i>dəbar Yhwh</i>
19	<i>dəbar Yhwh</i>
23c	<i>Yhwh dibber</i>
28c	<i>dibber Yhwh</i>

Das übergreifende Thema des theologischen Lehrstücks ist damit angegeben; doch wird es im Verlauf des Hauptteils präzisiert. Es geht nicht einfach um Gottes Wort, sondern speziell um seine Vermittlung durch Propheten. Als Nomen oder Verbum kommt elfmal die Wurzel *nb'* vor (6a.7b.8d.10b[2x].12a[2x].13b.18c.22c.23b), siebenmal ist vom Sprechen der Propheten oder von Prophetenworten

Nach dem in 1 Kön 20,35-43 geschilderten Vorfall soll er von Ahab inhaftiert worden sein.

die Rede (13b.c[2x].d.14c.16b.24d), dreimal erscheint der *terminus technicus* für die Orakeleinholung *drš* (5b.7c.8b)⁽³⁰⁾. Um seine Absichten so deutlich wie möglich darzustellen, greift der Verfasser auch häufig zur Wiederholung ganzer Wortgruppen. Die Formulierung, mit der der israelitische König zur Teilnahme am Feldzug gegen die Aramäer auffordert (4b), verwendet er in nur geringfügig modifizierter Weise auch in den Orakelanfragen an die 400 Propheten (6c.d) und an Micha (15d.e). Ebenfalls mit nur minimalen Veränderungen wiederholen die 400 Propheten ihren positiven Bescheid (6f.g und 12b-c), und auch Micha schließt sich ihnen an (15g-i). Es fällt auf, daß in den zahlreichen Gottesspruchverkündigungen die Botenformel *kō-’amar Yhwh* vom Verfasser der Josaphat-Rezension nicht gebraucht wird⁽³¹⁾, daß aber die Grunderzählung Zedekia die Deutung seiner Symbolhandlung damit eröffnen läßt (11c). Dies sowie der Umstand, daß keine der Formulierungen aus Vers 11 innerhalb des theologischen Lehrstücks aufgegriffen wird, weist ihn als fremdes Element in der Josaphat-Rezension aus. Der Verfasser dieser Rezension wiederholt ihm wichtige Elemente kurz hintereinander (vgl. 5b.7c.8b – 20b.21d.22e zu Formulierungen mit *drš* bzw. *pth*) oder über längere Abstände hinweg (vgl. 8d.18c – 17e.28b und 27d zu *lō’ + nb’ + ṭōb kī ’im-ra’* bzw. *šwb/bw’ + bəšālōm*)⁽³²⁾, er strukturiert parallel (vgl. die Abfolge *rā’itī – wayyōmar Yhwh* in 17b.c und 19c.20a), oder er macht durch analoge Formulierungen auf sachliche Kontraste aufmerksam. So ist die Schilderung der beiden auf ihren Thronen sitzenden Königen (10a) deutlich als Gegenbild zum im Himmel thronenden Jahwe (19c) gezeichnet. Hier wie dort erscheint das Nomen *kissē’* zusammen mit *yšb* in partizipialer Form. Während die Könige von der Prophetenschar umgeben sind (10b), ist Jahwe vom ganzen Himmelsheer umgeben (19d). Vielleicht darf man

⁽³⁰⁾ Dazu C. WESTERMANN, "Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament", *KD* 6 (1960) 2-30 = DERS., *Forschung am Alten Testament: Gesammelte Studien* II (ThB 55; München 1974) 162-190.

⁽³¹⁾ Damit unterscheidet sich die Josaphat-Rezension markant von Jer 28. Im Konflikt zwischen Hananja und Jeremia beansprucht jeder, mithilfe der Formel *kō ’amar Yhwh* seine göttliche Legitimation zu demonstrieren (Hananja in den Versen 2.11, Jeremia in den Versen 13.14.16).

⁽³²⁾ Mit Letzterem soll vermutlich die der Rezension schon vorgegebene Aussage von Vers 36b.c: "Ein jeder in seine Stadt, und ein jeder in sein Land!" einen neuen, positiven Klang erhalten.

sogar darin eine bewußte Stilisierung erkennen, daß im Himmel der eine dies, der andere das sagt (20e.f), während der vierhundertstimmige Prophetenspruch *unisono* ergeht (10b.12a-d.13b)⁽³³⁾.

Nur vordergründig werden alle diese Stilmittel zur Beantwortung der Frage eingesetzt, ob der israelitische König nach Ramoth in Gilead ziehen soll oder nicht (6c.d.15d.e). In Wirklichkeit geht es um die Frage, weshalb Prophetenwort gegen Prophetenwort steht (13b.c.d.14c.16b.24d). Die Antwort darauf gibt die Himmelsszene: Auch die falsche Prophetie hat Gott als Urheber. Anders als im Jeremiabuch werden die falschen Propheten nicht als Träumer abgetan, die nur ihre eigenen Hirngespinnste weitergeben (Jer 23,16.25-32), anders als im Michabuch wird ihnen nicht Gewinnsucht als Motiv für ihre Schönrederei unterstellt (Mi 3,5-8), und anders als im Jesajabuch werden sie nicht als amoralische Gestalten diskreditiert (Jes 28,7-13). Die falschen Propheten sind in 1 Kön 22 Werkzeuge Gottes und als solche legitimiert. Mit ihrer Verkündigung setzt Jahwe seine Pläne in der Geschichte durch. Nur, und das ist der Makel, der hier auf die falschen Propheten fällt, wissen sie über ihren Werkzeugcharakter nicht Bescheid. Insofern hat Micha, der dank seiner Vision ja gleichsam im Rat Gottes gestanden ist (vgl. Am 3,7; Jer 23,18.22), ihnen etwas voraus. Wenn Micha selbst dem israelitischen König in seinem ersten Spruch ebenso wie die 400 Propheten vor ihm den Sieg bei Ramoth in Gilead verheißt (6f-g.12b-d.15g-i), dann redet er dem König nicht nach dem Munde (vgl. 14b.c), sondern unterstellt sich dem göttlichen Beschluß in der Thronratsszene (22d-23c), um so den Tod des Königs herbeizuführen. Mit den beiden folgenden Visionsschilderungen (17a-e.19c-22h) nimmt Micha seinen Spruch nicht zurück. Er erklärt nur auf eindringliches Befragen durch den König, wie es zu seinem Spruch kam⁽³⁴⁾.

Die Aussage des theologischen Lehrstücks, daß Jahwe auch der Urheber der falschen, ins Verderben führenden Prophetie sei, ist so ungeheuerlich, daß Zedekia Micha gegenüber handgreiflich wird (24b). Daß aber weder Brachialgewalt noch trickreiche Verkleidungs-

⁽³³⁾ So auch REHM, *Könige*, 218.

⁽³⁴⁾ Thema des Lehrstücks wäre demnach nicht der Gegensatz zwischen Heils- und Unheilsprophetie oder zwischen am Hof oder Tempel angestellten und "freien" Propheten, obwohl es für beides Anhaltspunkte im Text gibt.

künste (30a-33c) Gottes Unheilsplan ins Wanken bringen können, unterstreicht der Epilog.

5. Die Glosse (28d.e)

Für einen am äußeren Handlungsablauf interessierten Leser trägt das theologische Lehrstück mehr Fragen in den Text hinein als es beantwortet. Ein mit dem ungewissen Schicksal Michas unzufriedener Leser hat deshalb dem Propheten die Eingangsworte aus dem Michabuch (Mi 1,2a) in den Mund gelegt:

28d Dann fügte Micha hinzu:

e Hört ihr Völker alle!

Für den Glossator ist Micha Ben Jimla mit dem gleichnamigen Schriftpropheten aus Morešet identisch, und aufgrund dieser Identifizierung soll man wohl die im Michabuch überlieferten Worte als Gefängnisdichtungen des Micha Ben Jimla lesen. Textkritisch ist die Glosse relativ gut bezeugt. In den griechischen Übersetzungen erscheint sie zwar nur in der Hexapla des Origenes; doch die Vulgata und auch die chronistische Parallelerzählung (2 Chr 18,27d.e) führen sie auf.

Schlußfolgerungen

Als ursprünglichen Kern von 1 Kön 22 haben wir eine Erzählung über den heldenhaften Tod eines israelitischen Königs im Kampf um Ramoth in Gilead und über das Eintreffen eines Prophetenwortes erschlossen. Wegen des thematischen Bezugs auf die Kriege zwischen Israel und Aram kann diese Erzählung nicht vor der Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein. Für ihre redaktionelle Einbindung in den Zyklus über die Kriege zwischen Israel und Aram und ihre schließliche Verwendung als Schlußpunkt unter die Ahabgeschichte fehlen datierende Anhaltspunkte. Einen *terminus ante quem* für beide Redaktionswerke liefert erst die Schlußnotiz zur gesamten Regierungszeit Ahabs; doch mußte offen bleiben, ob sie zum zweiten Redaktionswerk gehört oder erst später zum Text hinzukam. Die Schlußnotiz zur Regierungszeit des Ahabs ist jedenfalls Teil jener Redaktionsschicht der Königsbücher, die in Juda noch während der

Herrschaft Josias entstanden ist⁽³⁵⁾. Die Ausgestaltung der Erzählung zum theologischen Lehrstück kann demnach frühestens in der ausgehenden Königszeit in Juda erfolgt sein, als das Thema der falschen Prophetie virulent war, spätestens einige Zeit vor dem chronistischen Geschichtswerk, da dieses in 2 Chr 18,1–19,3 eine die Erzählung von 1 Kön 22 bereits variierende Parallelfassung enthält. Auch die Glosse in Vers 28d.e lag dem chronistischen Geschichtswerk bereits vor (2 Chr 18,27d.e).

Für ein nicht nur an der Oberfläche bleibendes Verständnis von 1 Kön 22 ist die hinter der masoretischen Letztgestalt des Textes liegende Entstehungsgeschichte unverzichtbar; denn nur über sie läßt sich die Dynamik erkennen, die schon die Grunderzählung, dann aber auch ihre redaktionellen Einbindungen in größere Textzusammenhänge prägte. Die Absicht der Grunderzählung lag ja schon darin, am Beispiel des heldenhaften Königs zu demonstrieren, wie sich ein Prophetenwort (1 Kön 22,11c.d) trotz widriger Umstände erfüllte. Ebenso wollen die beiden folgenden redaktionellen Bearbeitungen dokumentieren, wie in der Erzählung Prophetenworte (1 Kön 20,42 und 1 Kön 21,19) ihre Erfüllung fanden. Der Spannungsbogen der Einzelerzählung und der kleinen Geschichtswerke über die Kriege Israels mit Aram sowie über die Regierungszeit Ahabs verläuft jeweils von einem Prophetenspruch bis zu seinem Eintreffen. Daß sich die Geschichtsdarstellung mit der Befolgung dieses Prinzips eine Technik angeeignet hat, die ihren Ursprung in Einzelerzählungen hat, dafür ist 1 Kön 22 und seine sukzessive Einbettung in jeweils umfassendere Kontexte beispielhaft⁽³⁶⁾. Daß sich das Interesse der Redaktoren

⁽³⁵⁾ H. WEIPPERT, "Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher", *Bib* 53 (1972) 301–339; DIES., "Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung", *TRu* 50 (1985) 213–249, bes. 237–245, und ergänzend dazu A. LEMAIRE, "Vers l'histoire de la rédaction des Livres des Rois", *ZAW* 98 (1986) 221–236.

⁽³⁶⁾ Eine derartige Herkunftsbestimmung der alttestamentlichen Geschichtsschreibung knüpft an an die klassischen Erklärungsmodelle von H. GUNKEL, "Die israelitische Literatur", *Die orientalischen Literaturen, Die Kultur der Gegenwart* I 7 (P. HINNEBERG, Hrsg.) (Berlin–Leipzig 1906 [1925]) 53–112; H. GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea)* (SAT 2,1; Göttingen 1921) XI–XVIII; G. VON RAD, "Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel", *Archiv für Kulturgeschichte* 32 (1944) 1–42 = DERS., *Gesammelte Studien zum Alten*

auf den zwischen Verheißung⁽³⁷⁾ und Erfüllung verlaufenden Spannungsbogen konzentrierte, erhellt schon daraus, daß sie die zwangsläufig bei einer derartigen Weiterschreibung der Geschichte sich ergebenden Ungereimtheiten in Kauf nahmen.

Mit der Ausgestaltung der Erzählung zum theologischen Lehrstück liegt keine Geschichtsschreibung mehr vor. Nun geht es nicht mehr um den Spannungsbogen zwischen prophetischer Ankündigung und Erfüllung, die zeitlich auseinanderliegen, sondern um das Spannungsfeld zwischen Prophet und Prophet, die sich gleichzeitig gegenüber stehen. Nicht Geschichte, sondern Dogmatik wird hier verhandelt, freilich in narrativer Form.

Schillerstrasse 5
D-6900 Heidelberg 1

Helga WEIPPERT

SOMMAIRE

Le noyau original de 1 R 22 est le récit 1) de la mort héroïque d'un roi israélite au cours d'une bataille, à Ramoth de Giléad, et 2) d'une prophétie faite au sujet de sa victoire. Ces données furent incorporées (a) dans le cycle des histoires portant sur les guerres entre Israël et Aram et (b) dans l'histoire d'Ahab. Y fut ajouté l'épisode concernant Josaphat, afin de montrer que même une fausse prophétie avait Dieu pour auteur. L'intention du récit original en 1 R 22 est de montrer comment une déclaration prophétique devient vraie, en dépit des circonstances contraires. De la même manière, les deux élaborations rédactionnelles postérieures visent à montrer comment, dans un contexte historique plus large (1 R 20,42; 21,19), les prophéties se sont réalisées.

Testament (ThB 8; München 1958) 148-188. Dazu und zum weiteren Diskussionsverlauf s. J. VAN SETERS, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven-London 1983) 209-248. Zu VAN SETERS eigener Charakterisierung "prophetischer Legenden" s. ebd. 303-306. Die Gemeinsamkeiten zwischen dieser Gattung und der Geschichtsschreibung sieht auch VAN SETERS; doch schränkt er ein: "but this does not mean that history writing itself evolved out of myths and legends, as earlier Old Testament scholars have proposed" (ebd. 357).

⁽³⁷⁾ Diesen Begriff sollte man beibehalten trotz E. WÜRTHWEIN, "Prophe-tisches Wort und Geschichte in den Königsbüchern: Zu einer These Gerhard von Rads", *Altes Testament und christliche Verkündigung: Festschrift für Antonius H. J. Gunneweg* (M. OEMING-A. GRAUPNER, Hrsg.) (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987) 399-411.

Acts 13,38-39: Culmination of Paul's Speech in Pisidia

A review of literature regarding the speech of Paul in Acts 13 suggests that, if one wants to determine the coherence and ultimate purpose of the speech, one must early decide about the role vv. 38-39 play in the speech⁽¹⁾. These verses read:

Let it, therefore, be known to you, brothers, that through this one forgiveness of sins is announced to you, and from all that you were unable to be justified from by the instrumentality of the Law of Moses, everyone believing in him is justified.

To be specific, should one think of these verses as merely something secondary, practical but subordinate, once the central argument of the speech is completed, or should one think of these verses as the goal of the speech towards which all the previous material serves as parts leading to the announcement of "justification"⁽²⁾?

⁽¹⁾ The most thorough way to become aware of the problems and solutions regarding Acts 13,16b-41 is the study of three dissertations-become-monographs: C. A. PILLAI, *Apostolic Interpretation of History. A Commentary on Acts 13,16-41* (Hicksville, NY 1980); M. F.-J. BUSS, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien* (Stuttgart 1980); M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41)* (Montréal 1976). To these should be added J. SCHMITT, "Kérygme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche (Actes 13,23-37)", *Les Actes des Apôtres* (ed. J. KREMER) (Louvain 1979) 155-167; E. LÖVESTAM, *Son and Savior. A Study of Acts 13,32-37* (Lund 1961); R. F. O'TOOLE, "Christ's Resurrection in Acts 13,13-52", *Bib* 60 (1979) 361-372; three essays, which in different ways touch upon Acts 13, by J. DUPONT, "L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes" (245-282), "L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres" (283-307), "TA HOSIA DAUID TA PISTA" (337-359), in *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina 45; Paris 1967). At a later juncture in this essay, literature pertinent to the particular question of the genre of Paul's speech will be given.

⁽²⁾ In choosing vv. 38-39 as the verses towards which the speech is directed, one must find a place for vv. 40-41 of the speech. Indeed, though these final verses begin, as do vv. 38-39, with the connective *oun*, one can

This essay will argue that the latter way of thinking is more probably the correct one (Part I); from this certain conclusions will then be drawn (Part II). What is the reasoning for thinking that vv. 38-39 are the goal and organizing element of the speech?

I. Verses 38-39: secondary to, or goal of, Paul's argument?

1. Context

By considering vv. 38-39 as the ultimate goal of the speech, the introductory and subsequent contexts are thereby better served by and more tightly integrated with the speech.

distinguish vv. 38-39 from vv. 40-41 in the following way. Verses 38-39 present the conclusion to the argument of Paul that the saving work of God, begun with Israel's fathers and highlighted by the promise of a savior from David's line, is now, by virtue of the raising of Jesus to incorruptibility, presenting the Antiocheans with that salvation which is defined as forgiveness of sins and justification and described in Old Testament terms as "the holy things of David". Verses 40-41, on the other hand, are not the fulfillment towards which the saving actions of God, described in the speech, has, over the centuries, been directed, but are rather an important, but subsidiary warning not to ignore the offer God is making to the Antiocheans, particularly not to refuse to believe that it is Jesus through whom the offer of justification and forgiveness of sins is being made. Verses 38-39, then, explain the plan of God for Paul's audience today; vv. 40-41 serve as a conclusion to warn them not to reject God's care which culminates now in the offer of salvation to these Antiocheans. I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles* (Leicester 1980), speaks of the entire unit of vv. 38-41 as "the conclusion of the argument" (228), though in fact he does treat vv. 38-39 separately from vv. 40-41. E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles* (Oxford 1971), notes that Jesus's "significance for us" is "unfolded in vv. 38f" (412), whereas vv. 40-41 are described as "the concluding admonition" (413). A still different expression on the matter is that of J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1984): "... el punto capital del discurso de Pablo no es la llamada a la conversión, sino la invitación a que reconozcan y acepten que la gran «obra» de Dios y su actuación definitiva manifestada en el acontecimiento Cristo, es decir, la misión a los paganos (v. 41), está en continuidad con la constante actuación de Dios en favor de Israel" (270-271). ... "La cuarta parte (vv. 38-41) es una aplicación que actualiza las consecuencias de la exposición precedente" (271); ... "La última parte del discurso, que saca las conclusiones de toda la exposición precedente" (278).

1. To introduce this speech, Luke notes that the synagogue leaders ask for one thing: *logos tēs paraklēseōs pros ton laon*⁽³⁾. What is expected, then, is some word of exhortation or encouragement or consolation⁽⁴⁾. Verses 38-39, which speak of forgiveness and an otherwise impossible justification, seem to be the fitting response to the synagogue leaders' request.

2. Moreover, this *logos tēs paraklēseōs* is to be directed *pros ton laon*. Apart from the intention to remind us that the Antiocheans are at this moment the People of Israel, the phrase indicates that the message of Paul and Barnabas is to fit the personal needs of the

⁽³⁾ BUSS, *Missionspredigt*, notes "Die Erwartung der Zuhörerschaft Pauli richtet sich auf einen *logos paraklēseōs*. . . in der Versicherung, dass sich die Verheissung Gottes doch noch einst erfüllen werden" (85); "Die Synagogenvorsteher hatten ihn (= Paul) um einen *logos paraklēseōs* gebeten (v. 15), und in Antwort darauf spricht Paulus seinen jüdischen Zuhörern die Botschaft von der allgemeinen Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus zu" (131). Somewhat to the contrary is the opinion of M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles* (London 1956), who thinks there is a "sort of inconsistency" which "appears frequently in Acts between the speeches and their contexts" (176). Yet, though he cites the speech on the Areopagus as an example of this inconsistency (176), he notes how the speech is well placed to the Athenians (154), in order to exemplify how the speech fits its circumstances very well. As regards Paul's speech in Acts 13, Dibelius agrees that "Paul had been commanded by the ruler of the synagogue to give the community a *logos paraklēseōs*; this he does" (166); the speech, however, is "intended", not for the synagogue population, but "to instruct the reader and to proclaim the message of salvation to him anew" (166). ROLOFF, *Hechos*, believes that "los elementos mencionados se encuadran en un sistema de relaciones totalmente nuevo, que corresponde perfectamente a la situación en que se pronuncia el discurso" (270).

⁽⁴⁾ HAENCHEN, *Acts*, against Bauernfeind prefers "exhortation" to "encouragement 'inspired from above'" (408); perhaps what Haenchen opposes is Bauernfeind's imposition of the words "inspired from above", but Haenchen is not clearly saying this, while clearly using "exhortation" instead of "encouragement". Yet, in the three other uses of *paraklēsis* in Acts, Haenchen translates "Barnabas. . . son of consolation" (4,36); "the Church. . . was multiplied by the comfort of the Holy Spirit" (9,31); "they (= the Antiocheans of Syria) rejoiced at the encouragement" (15,31). In the Gospel of Luke, *paraklēsis* appears twice, once to describe Simeon as a person who receives the *paraklēsin tou Israēl* (apparently, comfort) (2,15), and once to describe the wealthy who receive their *paraklēsin* now (again, apparently, comfort) (6,24). Perhaps the best way to decide the meaning of *paraklēsis* in Acts 13,15 is to decide what impression the speech actually makes: is it meant to comfort, to encourage, to exhort, to console?

audience. Their personal longings for justification are fulfilled only with the elucidation from vv. 38-39. If personal satisfaction is the goal of the request, it is vv. 38-39 which satisfy best that goal.

3. Subsequent to the speech, one learns that Paul and Barnabas "urged them to remain in *tē chariti tou theou*" (v. 43). The *charis* of which Paul and Barnabas speak seems best described as that fuller divine love which reaches its terminus in forgiveness and justification, rather than simply in announcements occurring earlier in the speech.

4. Finally, the "rejoicing at and praising of the word of the Lord" (v. 48) suggests not only a joy at hearing who is the savior and that he has arrived (vv. 32-37), but also a rejoicing at the opportunity of forgiveness and justification (vv. 38-39).

The context into which Paul's words are placed, then, suggests that vv. 38-39 are the final goal of the speech itself, and not just an addendum after the main point of the speech has been reached. Does the text of the speech itself argue towards this conclusion?

2. Text

1. The verb *katagelletai* (v. 38) responds directly to the request of the synagogue leaders. The content of the "announcement" represented in vv. 38-39 seems to be what corresponds most fully to the *paraklēsis* sought by the Antiocheans. The only other verb which approaches the function of *kataggellō* is *euaggellidometha* (v. 32). While it is certainly true that announcing the fulfillment of the promise (vv. 32-33) is *paraklēsis*, it is only in vv. 38-39 that the Antiocheans receive the offer of and the opportunity for salvation; what had earlier (v. 32) been announced to them centered on the significance of a past event: the resurrection of Jesus.

2. The sense of the particle *oun* (v. 38) suggests that vv. 38-39 are climactic for Paul's speech⁽⁵⁾. It links what Paul had demonstrated about the savior to the significance of the savior for the Antiocheans. It is as though the detailed discussion about the savior was

(⁵) For a brief discussion of this type of use of *oun*, as it affects argumentation in Pauline letters, cf. W. NAUCK, "Das *oun*-paräneticum", ZNW 49 (1958) 134-135. This use of *oun*, which Nauck describes here, is found throughout ancient rhetoric like that of Paul in Acts 13.

done only so that Paul could pronounce the words of vv. 38-39. Something similar to this can be found in Peter's discourse at Pentecost. There, after showing that the Spirit's outpouring introduced the moment of salvation, i.e., the "time when anyone who calls on the name of the Lord will be saved" (Acts 2,21), Peter so arranges his argument as to (*oun*) be able to arrive at the highpoint of his discourse: the identification of Jesus as Lord. In this speech, *oun* indicates the goal towards which all else in the speech is aimed. Similarly, in Peter's speech in Chapter 3, *oun* in v. 19 directs the listener to the goal towards which the discussion of Jesus has aimed: repentance and return to God till the Messiah comes. It seems, then, that the *oun* of Acts 13,38 functions similarly, to present the goal towards which all the earlier discussion has lead.

3. The choice of *toutou/toutō*, in the two expressions which characterize the salvation available to the Antiocheans, tightly links all that has gone before with vv. 38-39 and carries over everything to them; it indicates that all that has thus far been said of Jesus now has its fullest significance for the audience.

4. It is difficult to imagine the speech having such an impact as it has on its audience without vv. 38-39. Certainly, to end the body of the speech with v. 37, followed by vv. 40-41, is to truncate Paul's argument gravely. As suggested earlier, almost all of the personal significance of Paul's message for the audience would thus be lost, and the speech would float without the most significant ties to its hearers. Even if one imagine the speech to be a creation of Luke⁽⁶⁾ and an idealized expression of Pauline preaching in the Diaspora⁽⁷⁾,

(6) HAENCHEN, *Acts*: "Luke does not hesitate to invent a long speech and put it in his (= Paul's) mouth" (415). For DIBELIUS, *Studies*, the speech is a Lucan insertion into a source which began at 13,4, was broken to allow the speech Luke created, was resumed at 13,43 and continued (with further inserts, e.g., the story in 15,3-35) to 21,18 (197-198). MARSHALL, *Acts*, notes, "Although the content of this sermon may not have been repeated word for word, yet Paul and his companions did report on their experiences to the church at Antioch in Syria (14,27)" (222). With Wendt and Zahn in mind, Haenchen specifically denies that the speech was in any way a part of this report (417).

(7) MARSHALL, *Acts*, claims that the story of 13,13-52 is "related at length to give a typical and significant example of Paul's experiences" (221). This does not mean, however, that the scene is "an 'ideal' scene, which never concretely happened" (222).

one cannot fail to see how at so many points the speech has been particularized to the needs and hopes of the Antiocheans.

5. To consider vv. 38-39 as secondary or appendix to the main argument is to lose sight of the particularly Pauline character intended for this speech. This does not automatically mean that vv. 38-39 are part of the main argument; on the other hand, one is reluctant to consider the only verses of Pauline stamp to be of secondary importance, unless argument clearly shows this to be the case.

6. Finally, though one can divide the speech into logical sections, it is difficult to say that the dynamism of the speech ends anywhere before vv. 38-39 (or really only after them). It is precisely this dynamic aspect which we are underlining here and through the rest of this essay: it includes vv. 38-39 as the cap to the entire argument of the speech⁽⁸⁾.

The speech itself, then, suggests strongly that vv. 38-39 are to be considered as part and goal of the previous parts of the speech; in this regard the speech coincides with elements of the context in which it is found.

As mentioned at the beginning, determination of the role of vv. 38-39 serves another purpose, for by that role we can understand the organization of the speech and suggest solutions to certain problems within the speech. It is to speak of this organization and of these problems that we now turn.

II. Implications of verses 38-39 as goal of argument

1. *Organization of Speech*

It is popular to divide the speech of Paul into four main parts⁽⁹⁾. First, there is the presentation of the past history of Israel,

⁽⁸⁾ For a good description of the "linear-dynamische Struktur" of the speech, cf. BUSS, *Missionspredigt*, 30. Buss, however, does not underline what is emphasized in this essay, namely, that the dynamism which moves from the past to break into the present offer of grace should be the basic element for deciding the structure of the speech.

⁽⁹⁾ E. SCHWEIZER, "Zu den Reden der Apostelgeschichte", *TZ* 13 (1957) 5, divides the speech thus: 16b (Anrede); 17-25; 26a (Anrede); 26b; 27-31;

culminating in the linking of Jesus to David (v. 23) and of John the Baptist to Jesus (vv. 24-25)⁽¹⁰⁾. The end of this first section is determined by the introduction of direct address at v. 26. The second section of the speech (vv. 26-31) is characterized by the presentation of the Jesus-event, culminating in the description being given now throughout the Mediterranean by Jesus's witnesses. The third part of the speech (vv. 32-37) concentrates on scriptural passages which justify and give meaning to Paul's preaching about Jesus risen. The final section describes the effect of Jesus risen (vv. 38-39) and gives warning not to be cursed (vv. 40-41) because of rejection of Jesus.

Though this topical division has its benefits, it is necessary, as hinted above, to look at the speech primarily in its dynamic development. At the very heart of this dynamic development is the matter of time, past and present, or more precisely, that past which generates the present. This dynamism, founded on time, not only structures the speech, but gives the Antiochean listeners a clear understanding of themselves and of God's gift to them, described in outline form in vv. 38-39. One might take a further step by noting that what links the past and present in Paul's speech is that concept which runs through Luke's Gospel and Acts: salvation.

The temporal dynamic is that which, in this case, forms the overall arc of the speech: the past is recalled so as to reach the present of the audience. Thus, to divide the speech after the description of John the Baptist may do justice to the topical arrangement of the speech, but it interrupts the development of past into the listen-

32; 33-37; 38a (Anrede); 38-39; 40-41. R. FABRIS, *Atti degli Apostoli* (Roma 1984) 407-408, notes, "L'articolazione o struttura del discorso è facilmente rilevabile sulla base di tre appelli diretti agli ascoltatori, 16.26.38"; thus "la sintesi storica dell'azione gratuita e salvifica di Dio, 16-25; Kerigma cristiana, 26-37; invito finale alla conversione, 38-41". Similarly, it seems, LÖVESTAM, *Son and Savior*, divides the speech into these three parts, vv. 16-23; 24-37; 38-41 (6-8). ROLOFF, *Hechos*, divides the speech into four parts, vv. 16-25; 26-31; 32-37; 38-41 (271). Similarly, DUMAIS, *Langage*, prefers a four-part division, in accord with rhetorical canons: vv. 17-23 (*exordium*); 24-31 (*narratio*); 32-39 (*argumentatio*); 40-41 (*peroratio*) (320-25). On the other hand, G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen 1962), has a three-part division: vv. 17-25; 26-37; 38-41 (181).

(10) BUSS, *Missionspredigt*, argues well that it is the subordinate structure (genitive absolute) which links vv. 24-25 with vv. 16-23 (52); similarly, DUMAIS, *Langage*, 50.

ers' present. As the speech indicates, not only does the patriarchal history (vv. 17-22) appear in verbs of past time, but also the words regarding John (vv. 24-25), the sentence introduced by direct address, "the word of salvation was announced to us" (v. 26), and the entire life of Jesus (vv. 27-31a) are in past time.

Thus, the bulk of the speech (vv. 17-31, or 15 verses) recounts what belongs to the past, ancient and recent. But we should go a step further to ask: does our division according to the dynamism of time suggest that vv. 31b-37 should be considered as present time?

Verses 31b and 32 do indeed belong to present time, for they obviously contain verbs in the present tense. Verse 31b, while primarily a characteristic clause (and this lessens the impact of its verb's temporality somewhat), describes what is going on at the time Paul delivers his speech to the Antiocheans. In its own way this clause brings the most recent past event of resurrection into the present contained in the witnessing to the resurrection. The clause does serve to support Paul's *logos paraklēseōs* to the Antiocheans, for, in showing that many people are currently witnessing to the resurrection of Jesus, Paul gives a certain legitimacy to his own preaching and creates an ambience of union with many others into which the Antiocheans can easily fit themselves. Since, however, this testimony to multiple witnessing does not occur again in Paul's argument, but is followed by a much more intense appeal to Scriptures, it is ultimately of secondary, though supportive significance. To answer our initial question, however, we can say that here in v. 31b, dependent and secondary clause though it be, the past breaks through into the present.

Verse 32, which begins a sentence to be completed only by a lengthy v. 33, is a more complicated matter. Clearly, v. 32 contains a verb (*euaggelidsometha*) which is present time; thus, we have, now once again for the second time, stepped from past stages of salvation history into the salvific moment of the present. Another sign of this step is the combination of *hymas* with the verb of present tense, for the audience itself represents present time. However, v. 33 presents a type of limitation to the present tense of v. 32 by reason of the fact that a fundamental element of the content of the announcement to the Antiocheans is a past event. Thus, while v. 31b has brought the past into the present by virtue of today's witnessing (which Paul exemplifies), v. 32, though announcing something in the present, reverts backwards, by virtue of what is announced, into the past again.

In other words, Paul has worked his way from ancient times all the way into the present time of witnessing, only to take his contemporaries backwards today to discuss again the past. Why he does this is to be explained in a moment. For now, it is important to realize that, though Paul finally broke into the present of his audience in Antioch, he chooses to return backwards again into past time, that time when God, by an essential action, fulfilled (perfect time) his promise.

The perfect time of the verb (*ekpeplērōken*), though admittedly present time in its effects, talks about the completion of something — here, the resurrection of Jesus — in the past. And, though *hēmin* is meant to include the audience, it too stretches backwards, since it includes many Jews, as well as the conversions of “us”, i.e., Barnabas and Paul. Thus, verb and indirect object bring the listeners back into past events, and we must go elsewhere to find where we actually reach and stay in present time. Obviously, this “elsewhere” is ultimately those vv. 38-39 which we have identified earlier as the goal towards which all past history is aimed in this speech.

There is another consideration, however, which needs presentation before we conclude that, before vv. 38-39, only v. 31b and v. 32 bring us into present time. This consideration has to do with v. 34b, the citation from Isa 55,3 LXX. In order to handle this properly, however, we need to answer the earlier question: why does Paul, having reached present time in vv. 31b-32, revert back to past time and past event?

In view of what Paul does from vv. 33-37, one concludes that though Paul has led his listeners to the present offer of salvation through a history⁽¹¹⁾ which now has the Jesus-event wedded to it, he wishes to return to one particular element of the (recent) past, in

(11) On a point secondary to the concerns of this essay, Dibelius and Kliesch represent opposing views regarding the significance of the matter Paul chooses to make up the history of vv. 17-22. For DIBELIUS, *Studies*, these verses have meaning only in that they introduce v. 23; they have no “underlying meaning” (166-167); for K. KLIESCH, *Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte* (BBB 44; Köln-Bonn 1975) 60, these historical verses of the speech (like those which introduce Stephen’s speech in Chapter 7) were drawn up according to an ancient Old Testament Credo, concerning God’s saving acts towards Israel and visible in a series of specific Old Testament texts which underlay Paul’s history in vv. 17-22; thus vv. 17-22, for Kliesch, have their own internal organization and specific source.

order to show how witness and scripture combine to make of this element the essential condition of salvation for the Antiocheans. It is, then, this perceived need to clarify the past event of resurrection through the medium of the Jewish scriptures that causes the speech of Paul to turn slightly slowly and turn briefly from the dynamic of developing time to the dynamic of application of scriptures; yet, as we will see, even within this "topical" thematic, the element of past developing into the present will come forward. Let us, then, attend to Paul's purpose in reverting back to the resurrection of Jesus; thereafter, we can consider again the question of Paul bringing his audience from the past into its own present, not only in vv. 31b-32, but also by use of the scriptures.

The smooth movement of the divine gift of salvation reaches the present time of the Antiocheans by means of one particular act of (recent) past time, the resurrection of Jesus. As is usual with Luke, in important matters, (eye-)witness and scripture join together to press the fact and meaning of the resurrection upon the Antiocheans⁽¹²⁾. Paul, then, takes time, after describing the (eye-)witnessing to Jesus risen (vv. 29b.31), to offer crucial scriptural support and interpretation of this astounding event.

The first effort of Paul is to link the fulfillment of promise to the fathers (v. 32) with the resurrection of Jesus (v. 33)⁽¹³⁾. Of itself, the syntactical arrangement of v. 33 can mean a) that the promise of *something other than the resurrection of Jesus* is now able to be fulfilled by virtue of the fact that Jesus has been raised by God⁽¹⁴⁾; b)

(12) Cf. MARSHALL, *Acts*: "The prophecies made in the Old Testament govern the course of church history" (24)... "The purpose of the christian church was to be a witness to Jesus" (25); DUMAIS, *Langage*, 47, in his description of the four-fold division of the speech, specifically identifies sections: "... 2. Le kérygme sur Jésus... (13,23ss), avec un accent particulier sur le témoignage des disciples (13,31); 3. le témoignage des Écritures (13,32ss)"; cf. HAENCHEN, *Acts*, 411.

(13) DUMAIS, *Langage*, 92, argues that v. 33 (+ v. 34), which complements v. 32, is related to vv. 23 and 36, in that vv. 23, 33-34 and 36 are all rooted in the promise to David recorded in 2 Sam 7. Thus, for Dumais vv. 33-37 are a further explication of the "savior God brought to Israel" (v. 23). LÖVESTAM, *Son and Savior*, 7, makes the same point.

(14) K. LAKE and H. CADBURY, *The Acts of the Apostles*, Part I of *The Beginnings of Christianity* (ed. F. J. F. JACKSON and K. LAKE) (vol. 4; London 1933), believe that *epaggelia* (v. 32), connected with the promise of v. 23, is

that *Jesus' resurrection was the promise* made to our fathers and that this promise is now fulfilled⁽¹⁵⁾. Though one cannot be altogether sure whether a) or b) is preferable, it seems that b) is more likely, i.e., that the promise referred to in v. 32, already some time ago in v. 23b spoken of as fulfilled, is the implied means by which God intended to provide for David a successor on his throne always.

The promise of v. 32, then, is most likely that promise sworn to David and recorded in 2 Sam 7,5-16; 1 Chr 17,4-14; Ps 89,20-38. It is Paul who joins Jesus's resurrection with this promise to David. However, the upshot of linking v. 23b with v. 33 is that the promise to lead a savior to Israel involves not only providing a savior to Israel in Palestine, but also providing, by that resurrection from the dead which counters an earlier violent rejection of the divine plan, a savior to the Israel beyond Palestine. In this way, Paul opens a discussion which reveals his intent to develop, by a series of scripture references, what he said in v. 23b. The first citation, that in v. 33b, shows how another part of scripture (Ps 2,7) not only supports the promise to David but allows for an event by which the diaspora, too, will benefit from the sending/raising of the Davidic savior.

The quotation from Ps 2,7 has both strength and weakness. It has strength for Paul's argument because it shows, first, that God intended a "birthing" to life (*gegennēka*) which is a fitting description of resurrection⁽¹⁶⁾; secondly, that it is God Himself who brings Jesus to life; thirdly, that such a birthing indicates that the one "born to life" is God's son, a synonym for David or his royal suc-

the "Davidic kingship as the source of salvation for Israel" (154); the resurrection is a prominent means to the fulfillment of this promise. MARSHALL, *Acts*, 225-226, speaks of "promises", thus implying that there is more to what God promises Israel than Jesus's resurrection. O'TOOLE, "Resurrection", 370, goes further on the basis of texts immediately preceding and following Paul's speech and on the basis of Acts 4,2, to include in the promise of v. 32 the assurance of the resurrection of all Christians. Thus, the resurrection of Jesus is peculiarly a part of the "promise", though in itself not exhausting the meaning or content or intent of the promise.

(¹⁵) DUMAIS, *Langage*, seems to identify the promise and Jesus's resurrection: "en Jésus ressuscité la promesse davidique s'est accomplie" (158); ROLOFF, *Hechos*, apparently agrees: "la resurrección de Jesús significa el cumplimiento de la promesa hecha a Israel" (276).

(¹⁶) Cf. HAENCHEN, *Acts*: "...the Resurrection is envisaged as a begetting to eternal life" (411).

cessor⁽¹⁷⁾; fourthly, that the "kingship" implied in this Psalm can extend beyond the limit of time, should God so will it. In four ways, then, Psalm 2 anticipates and gives meaning to the resurrection of Jesus from the dead⁽¹⁸⁾; and, together with the fact of Jesus's resurrection, gives to the Davidic promise a peculiarly Christian fulfillment.

The one drawback to the use of this citation vis-à-vis the raising of Jesus from the dead is that the citation does not underline the fact that, in the case of Jesus, the one raised will never face corruption again. To "give birth to" does not of itself say explicitly that one is "to live forever". Scripture, then, up to this point, is incomplete in its witness. For it is absolutely essential for Paul's *logos paraklēseōs* that the Antiocheans know, by scriptural testimony, that the Jesus raised to life years ago had always been intended by God to live forever and thus function as the savior for all Israel, for all time and every place. Thus, while showing that scripture anticipated the raising to life of the son of God, it is still to show that this Davidic successor is to live forever for Israel's benefit.

Paul's first move regarding an argument about the incorruptibility of Jesus is not to cite a quotation from scripture which argues in favor of incorruptibility. His first tactic is to argue that a promise of God to Israel, recorded in Isa 55,3 LXX, was able to be made precisely *because* (*hoti*, v. 34) in the recent past God so raised Jesus from the dead that he was incorruptible and thus able to bring to the Antiocheans what God had promised⁽¹⁹⁾. Thus, at this moment Paul shows the significance of Jesus' resurrection to incorruptibility, for because of it God could earlier promise that "you" will be offered *ta hosia Dauid ta pista*. The words of Isaiah do not speak of the incorruptibility of Jesus, as Ps 2,7 had spoken of the resurrec-

(17) ROLOFF, *Hechos*, exemplifies the tendency to link the royal Davidic image of the Psalm verse to Jesus, whom the Psalm is meant to describe (276).

(18) Though the participle *anastēsas* might make one think of Jesus's birth and life in Galilee, the context argues that it speaks of the resurrection of Jesus; cf. *Beginnings*, 154.

(19) It is crucial to the Pauline argument that the reader realize that here Paul makes the audience look beyond the person raised by God to the "holy things of David". The resurrection of the person is means to a further end, the bestowal of the holy things on the Antiocheans.

tion of God's son; but the words of Isaiah, if they are to be fulfilled, are best fulfilled by the fact that Jesus, once raised, is incorruptible. Thus, the resurrection leading to the incorruptibility of Jesus is, in its own way, presumed or anticipated by Isa 55,3 LXX, if not actually foretold by it. Jesus's incorruptibility, then, is a presupposition, Paul argues, by which God could make a promise of the *ta hoshia David* to "you".

That Paul preserved the word "*hymin*" in his citation of Isa 55,3 LXX shows how central this pronoun is to his argument. As noted above, this "you" is clearly a future generation of Israel. As unspecified by Isaiah, it refers to any generation, to all generations of Israel, and wins its specification, in fact, only when the promise is fulfilled. God's providing the Davidic successor, before and after his death, reveals the identification of this "you". For Paul, at this moment this "you" is the Antiocheans, the realization of Isaiah's promise, to whom he now presents the gift of salvation. The particularity of this "you" is what makes necessary the second step, that step which goes beyond Ps 2's expectation of the past resurrection, to the unending incorruptibility of Jesus as it affects the present.

At v. 34, the complication of Paul's argument emerges. In v. 33, the good news to announce is the fulfillment of the promise by virtue of resurrection; subordinate, in syntax and meaning, is the citation from Ps 2. In this arrangement, the Psalm is used to support the main contention. In v. 34, roles are reversed. Here, the fact of resurrection/incorruptibility (v. 34a) is syntactically subordinate to the main affirmation (v. 34b) which is a piece of scripture (Isa 55,3 LXX). It is the actual resurrection/incorruptibility of Jesus which made it possible for God to promise what He did, which makes it possible for God to now fulfill the promise He made through Isaiah. Given the way Paul expresses this relationship, the resurrection and incorruptibility of Jesus directs the attention of the Antiocheans to look beyond the resurrection of Jesus to the time of fulfillment for themselves of the promise expressed through Isa 55,3 LXX. More precisely, what the listener grasps at this point is the fact that God made sure that He would deliver on His promise by making Jesus, risen savior in the past, incorruptible savior, even to the present moment of the Antiocheans.

One can go a step further here. One can understand why *ta hoshia David* can be characterized as *ta pista*, for it is by His raising Jesus to incorruptibility that *ta hoshia* merits the description *ta pista*.

Thus, even in its specific terminology, the citation of Isa 55,3 corresponds to the fact that Jesus was raised in such a way that God's promise would indeed reach "you" and be fulfilled for "you". The "assured things", then, are "assured" precisely by God's intention, the act of raising Jesus in such a way that he, the savior, can bring salvation to the Antiocheans. A past event, then, the resurrection, is the source of that life which makes Jesus present to the Antiocheans and able to be the means through whom *ta hosia David* reach Paul's listeners. And one cannot fail to realize now that the classical promise to David, given him by Nathan, is completed by a second, later promise given through Isa 55,3 LXX to the beneficiaries of the Davidic covenant.

As noted before, it is a hallmark of Lucan thought to join (eye-) witness to scripture in order to ground and explain a divine action. So, in this case, incorruptibility may make sense as the means to fulfillment of a divine promise, but this incorruptible person is assured thus far only by human witnesses; does scripture, for its part, offer any suggestion that God planned to provide someone who would be incorruptible?

Paul now introduces Ps 16,10 LXX. (Eye-)witness and scripture had already argued to the reality of Jesus's *resurrection* (vv. 30-33). The fact of Jesus's *incorruptibility*, Paul has further argued, makes it possible for God to have spoken the promise of the Isaian scripture (v. 34). Now, Paul cites Ps 16,10 LXX as scriptural argument that Israel should expect someone of Davidic lineage who would be incorruptible (v. 35) — while at the same time so logically relates this Psalm text with the Isaian text that "the holy one" of the Psalm appears as the one through whom God long ago intended to deliver to Israel the "holy things of David" (v. 35).

Thus, Paul has brought the introduction of Jesus the savior to Israel onto a new level; not only was Jesus bestowed on the Israel of Palestine in Pilate's prefecture, but, as scripture and (eye-)witness argue, God has prepared him, by resurrection and incorruptibility, to be savior to Israel of every time and place. Structurally, then, Paul has spent time, ever since he reached the point in salvation history where he spoke of the present realities of many witnesses and of his own witness here in Antioch today, showing how the scriptures, with the help of human witnessing, prepared for and depend on the past resurrection and present incorruptibility of Jesus. In this way, Paul brings his *logos paraklēseōs* to the graced moment of the present.

Let us put the matter graphically: Paul notes two steps — one, to undo the death of Jesus and the other, to bring Jesus to the Antiocheans. Thus:

1. vv. 32-33: announcement of RESURRECTION, supported by Ps 2,7
2. v. 34a: announcement of resurrection to INCORRUPTIBILITY, which suggests the means of fulfillment intended by God when He promised
 - v. 34b: the *ta hosia David*, and characterized the *ta hosia David* as *TA PISTA*, which means of fulfillment was already anticipated by the Psalmist's word about a Davidic person, that
 - v. 35: "You (God) will NOT allow Your holy one TO SEE CORRUPTION", which words must apply
- vv. 36-37: not to David himself, who is usually considered God's holy one, but to one who has been raised from the dead, for only one raised from the dead will fill the requirement of INCORRUPTIBILITY demanded by the ASSUREDNESS of the holy things of David.

Thus, first Paul speaks of resurrection, then of life forever. Given a resurrection which provides life forever, Paul can recall the promise of holy things to Israel, which will come to Israel only through the incorruptibility which (eye-)witness now professes as fact and scripture has long expected. Joined to the theme of incorruptibility which dominates vv. 34-37 is the fact that, once one realizes that the "holy things" are not to be given directly by God, but mediated by the Davidic successor, the identification of this successor as "Your holy one" shows how scripture had itself verbally linked the mediator, *ton hosion sou*, with the divine gift of *ta hosia*. Scripture, then, yields the truth about that which (eye-)witness professes⁽²⁰⁾.

⁽²⁰⁾ For a good summary of the relationships between Ps 2,7, Isa 55,3 LXX and Ps 16,10 LXX, as well as for various ways by which people have tried to explain v. 34, cf. MARSHALL, *Acts*, 226-228. For a study of citations Luke uses in Gospel and Acts, cf. T. HOLTZ, *Untersuchungen über die neutestamentlichen Zitate bei Lukas* (Berlin 1968), and pertinent parts of P. S. WHITE, *Prophétie et Prédication* (Strasbourg 1973). A helpful schematization of the citations in use in Paul's speech (though authors are not always in agreement regarding all the Old Testament material they think Paul is using), is to be found in PILLAI, *Apostolic Interpretation*, 40-41.

To return to our original questions, then, we can say, first, that, though the temporal drive of the speech — to bring past up to Antiochean present — delays over a marshalling of scripture texts, these scriptural texts make clear to the Antiochean mind three factors. First, their scriptures held a Davidic promise that was assured to all Israel, concerning *ta hosia*. Secondly, Jesus, who was raised from the dead to live forever, is the one qualified to make this Davidic promise a reality for all Israelites. Thirdly, when their scripture indeed talked of a person who would be incorruptible and called "Your holy one", this person seemed to be the one, given his incorruptibility and his Davidic lineage, to bestow the "holy things" on all Israel — once he is raised to incorruptibility.

But not only is the delay for scriptural citations made reasonable and the citations themselves justified. One also realizes that, better than vv. 31-32, v. 34, with all its attendant descriptions, breaks into the present of the Antiocheans, as promise breaks into fulfillment. Indeed, it is v. 34, with its *ta hosia David* intended for *hymn*, which Paul translates (vv. 38-39) into his offer to the Antiocheans: forgiveness of sins and justification "for you".

Once again, then, vv. 38-39 become the anchor for elements of Paul's speech. They help us understand the development of the speech, in the sense that it is towards them that all else is organized and aimed. The past thrusts the gift of salvation into the present of the Antiocheans; the Antiocheans are the beneficiaries of what God has planned and promised through His historical actions and His sacred words. The peculiarly Christian resolution of God's promise of salvation is that one must not only believe that salvation is at hand, but one must also believe that a known crucified person is now forever alive to be the mediator of that salvation. (Eye-)witness and the scriptures, fitted into the lengthy history of God's saving acts and intentions, are combined to encourage this twin belief, which twin belief then gives meaning to both events witnessed and scriptures read.

In the hopes of not being repetitious, let us end the discussion of the influence of vv. 38-39 on the structure of vv. 32-37 with two observations.

1. The resurrection, though singled out by Paul to be interpreted by scripture, is not the main point at issue in this scriptural section of Paul's argument, for it is a past event which must be brought forward to the present. What is the main issue in this section of Paul's

speech is that what was promised to a future generation, by virtue of a raised and incorruptible son of David, is now able to be fulfilled. The gift is the gift of this moment, made possible by an earlier gift of resurrection and present incorruptibility.

2. The logic of the speech moves from past to present, and Paul feels he necessarily must spend time showing how the recent past and present are made intelligible by God's ancient words and promises. But it is most important to note that, if vv. 31b-32 finally brought the audience from its past into its present moment of grace, only to return to explain scripturally a particular event of the recent past, v. 34, with its promise of grace, brings the audience back into the present, for, with all conditions fulfilled, the gift is now before it. In this way, structure, meant to underline Jesus's incorruptibility, has in its own way helped to bring forward the movement from past saving acts to present offer of grace. And with the help of vv. 38-39 we are able to discern, not only the dynamic pattern of the speech, but also its structure and much of its meaning, as well⁽²¹⁾.

⁽²¹⁾ Hints have been dropped throughout this essay of a link between Paul's scriptural citations and general argument, on the one hand, and the classic promise to David, recorded in 2 Sam 7,4-14; 1 Chr 17,3-15 and Ps 89,19-37, on the other. There is a good number of scholars who wish to see behind Paul's scriptural texts the literary form of a synagogue homily. The literary scheme of the synagogue homily, or its like, explains why certain explicit and implicit Old Testament texts are used, texts which, like Ps 2,7 and Isa 55,3 LXX, have otherwise little in common; it gives a structure to the speech which is otherwise left unresolved. In support of such a literary form, or something akin to it, as the backbone behind Paul's speech, cf. the following: J. W. BOWKER, "Speeches in Acts. A Study in Proem and Yellammedenu Form", *NTS* 14 (1967) 96-111; J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1953); E. E. ELLIS, "Midraschartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte", *ZNW* 62 (1971) 94-104; H. THYEN, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie* (FRLANT 47; Göttingen 1958); O. GLOMBITZA, "Akta XIII. 15-41. Analyse einer lukanischen Predigt vor Juden", *NTS* 5 (1958) 306-317; D. GOLDSMITH, "Acts 13,33-37: A Pesher on II Sam 7", *JBL* 87 (1968) 321-324. *Contra* the suggestion that some interpretative genre, particular to the first century, is the genre of Paul's speech is BUSS, *Missionspredigt*, 13-14; cf. further the review, by Buss, of DUMAIS, *Langage*, in *Bib* 61 (1980) 442-446.

2. Consideration of Problems of the Speech

a) The meaning of τα ὅσια

Can we determine the meaning of *ta hosia David*⁽²²⁾? Because Luke rarely uses words built on the stem *hosi-*, and Paul does only once⁽²³⁾, it is difficult to avoid here a certain amount of "creative" hypothesizing. Some aspects of this problem deserve particular attention.

1. First, Luke's only use of the substantive, *hosiotēs*, occurs in his Gospel, in the Benedictus of Zechariah, where the priest notes that, freed from enemies, Israel can serve God *en hosiotēti kai dikaiosynē* all its days (Luke 1,75). Clearly, what explains Zechariah's joy here is the arrival of that savior who can indeed free Israel from its enemies, so that it can perform the task for which it was founded. This savior, he notes, comes from the house of David (v. 23); through this Davidic heir, the oath God swore to Abraham about freedom for his offspring in order to worship in holiness and justice — this oath is now fulfilled by God's providing the savior who will so free Israel that it can worship God properly (vv. 74-75). In so many ways, the manner in which Zechariah introduces the person and function of the Davidic savior, Jesus, correlates with Paul's presentation of the salvation God presents to the Antiocheans, through the same Davidic savior and holy one, Jesus. Not the least of these correlations are the choice by Zechariah of the description, *en hosiotēti kai dikaiosynē*, and the terminology of Paul, *ta hosia David*, *ton hosion sou* (Acts 13,34-35) and *dikaioutai* (Acts 13,39). Though the relationship of Zechariah's *hosiotēs* to his *dikaiousunē* is different from Paul's *ta hosia/ton hosion* to his *dikaioutai*, there might be some way by which the Benedictus will shed some light on Paul's understanding of Isa 55,3 LXX⁽²⁴⁾.

⁽²²⁾ For an excellent study of the phrase *ta hosia David ta pista*, particularly in terms of the Greek sense of *ta hosia* and the relationship of *ton hosion* to *ta hosia*, cf. DUPONT, *Études*, 337-359.

⁽²³⁾ Cf. 1 Thess 2,10: "*hosiōs kai dikaiōs kai amemptōs*"; see further: 1 Tim 2,8: "*hosious cheiras*"; Titus 1,8: "*archiereus hosios*"; Eph 4,24: "*ton... ktisthenta en dikaiousynē kai hosiotēti tes alētheias*".

⁽²⁴⁾ The only other appearances of the root *hosi-* in the Lucan works are from LXX citations: *ton hosion sou* (Acts 2,27; 13,35) and *ta hosia* (Acts

2. Secondly, it does not seem possible that Paul would have been ignorant of the fact that *ta hosia David ta pista* is a synonym of some kind for *diathēkē*; Isa 55,3 LXX is too clear about this fact. Nor does it really matter to Paul if Isa 55,3 LXX erroneously translated the Hebrew *ḥasde*⁽²⁵⁾. The important point is that Paul, in a complex insight into an arrangement of *hosi*- texts with his main argument, understood the Davidic covenantal significance of *ta hosia* and gratefully employed it.

3. Thirdly, though the neuter plural, such as *ta hosia*, might often substitute for the abstract substantive or for other forms of the root, it seems more prudent to let the neuter plural stand, if sense can be made of it⁽²⁶⁾. With these three facts in place, what sense do we make of *ta hosia*?

Given our earlier contention that Paul's speech is aimed at presenting the contents of vv. 38-39 to the Antiocheans as that salvation which God promised and now offers to them, it seems best to interpret the terminology of God's promise (v. 34) to be "forgiveness of sins" (v. 38) and "justification" (v. 39). These two elements would be enough to justify the plural number expressed in *ta hosia*. Such an identification of v. 34, the central point of the scriptural passages

13,34). One can presuppose that Luke assumes his reader will remember to transfer the argument used in Acts 2,27 concerning *ton hosion sou* to the argument in Acts 13, where *ton hosion sou* again plays a significant role. In the former argument, however, the emphasis lay on the holy one's rising from the dead, whereas in Acts 13 the emphasis lay on the appropriateness of the fact that it is the holy one, once raised to incorruptibility, who will dispense the "holy things" promised by God.

(²⁵) Usually, LXX translates forms of *hesed*, such as we find in Isa 55,3, by a form of *eleos*; in this particular case, it is conjectured, LXX would have mistakenly read *ḥāsīd* (singular in number; construct case?) for what is actually the reading of the Hebrew text, *ḥasde* (plural in number, necessarily construct of *hesed*), and then gone on to translate *ḥāsīd* in one of the LXX's usual ways: a form of *hosios*. How the mistake in reading the Hebrew word happened, we do not know; if one conjectures metathesis, one must still explain why the LXX, thinking the Hebrew word was masculine singular in meaning, translated it as neuter plural in form. Cf. on this point DUPONT, *Études*, 343.

(²⁶) DUPONT, *Études*, 354-355, believes that here we have an example of the practice whereby the neuter plural adjective is used to stand for the abstract substantive. Doubtful of this is BUSS, *Missionspredigt*, 104 and note 137.

explaining in what way Jesus is savior of the Antiocheans, with vv. 38-39 seems reasonable.

Is this identification of v. 34 with vv. 38-39 arbitrary? That is, is there any other reason than convenience to explain this collocation of texts? More specifically still, is one to think that the Davidic covenant looked to the day when God's Holy One would be responsible for *aphesis hamartiōn* and *dikaïoutai*? Indeed, given the translators' preference to translate *ta hosia* and *ton hosion sou* as "holy things" and "your holy one", should one think that the Davidic covenant was aimed ultimately at providing a holiness which is characterized by forgiveness of sins and justification? Or should we conclude that, no matter what the Davidic covenant intended to provide through the dynasty of David, Paul, in light of what Jesus actually does, uses the ancient words so as to fit the new reality, while claiming that these ancient words really could and did suggest the new meaning Jesus gives them?

First of all, it is clear enough, as mentioned earlier, that the meaning of *ta hosia* is governed, first, by *diathēkē*. In the context of *diathēkē*, *hosi-* recalls that attitude which underlies the covenant⁽²⁷⁾. In regard to God, *hosi-* recalls the love which created the covenant, which made it so generous in its effects, which fulfills the promises of the covenant. In regard to human beings, *hosi-* recalls that love which assures fidelity to all that is required to remain a covenant partner. From this point of view, therefore, when one is talking about holiness, one is talking about divine and human fidelity to promises, to one's commitments, to one's partner.

Even though one can give to *ta hosia* the meaning of "mercies" usually reserved for the Hebrew which underlies the LXX translation, one can, under pressure of other concepts, look upon the source of this covenant and of these promises not so much as merciful but

(27) Of itself *hosios* means "erga Deum pius ac religiosus ac propter hanc piam mentem in omnibus et erga omnes pius, integer, religiosus; de rebus: piaie menti ac religioni consentaneus; de Deo: justus, aequus", F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Paris 1961) 940-941; "devout, pious pleasing to God, holy; of God: holy (e.g. *onoma*) divine (e.g. *paideia*)", W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, trans. by W. Arndt and F. Gingrich (Chicago 1979) 585. It seems reasonable to think that, if, for example, *paideia* is "holy" it can be called so primarily because of the nature of the Person who gives it.

as holy. It would be an underlining of the fact that the God who offered and fulfilled the covenant is holy and one can expect that the effects or fulfillments of covenant promises can be called holy, because their source is holy (just as they can be called "mercies", because their source is merciful).

What "pressure of other concepts" might there be in the case of Isa 55,3 LXX? Given the fact that this portion of Isaiah LXX belongs to the post-exilic period where great stress lay on the moral renewal of Israel, and not simply on regaining former material blessings, Isaiah LXX stresses the covenant blessings in terms of their spiritual bounty⁽²⁸⁾. The implication intended is that the Davidic savior would be instrumental in providing that holiness which, Israel has learned, undergirds the permanency of the covenant with God. Indeed, it is God, the holy, who will provide the holiness which characterizes His covenant partner.

But if, in an earlier century Isaiah LXX had turned attention to the spiritual or holy benefits of the Davidic covenant, certainly by Luke's time the Pauline literature, under the influence of Jesus's spiritual preaching, was replete with concern for status of forgiveness and reunion with God, while, somewhat like Isaiah LXX, giving little attention to the material benefits of covenant. Now, if it were the intent of the author of Acts to present a speech which at the same time would continue the more recent Jewish traditions of hope for salvation as embodied in Isa 55,3 LXX and reflect the Pauline

⁽²⁸⁾ The Book of Isaiah, ch. 40-56 in particular, combines the joy of God's gifts to the Israel of the future with a firm demand for fidelity; this demand, as it recognizes sin to be at the root of past suffering and thus calls for renewed love, indicates the spiritual level of God's new relationship with His people; cf., e.g., Isa 48,1-2.18; 50,1.10; 51,4.7; 53,10-12; 55,3.6; 56,1-3. That the Israel of the five hundred years before Christ placed greater emphasis, because of its past pain, on obedience, purity, holiness is evident from a reading of the Books of Ezra, Nehemiah, Chronicles and such prophetic books as Malachi. In a word, "Israel came back from exile, not as a nation, but as a religious community... this profound change in Israel's life... was a return to the charter of Judaism handed down from David", B. ANDERSON, *Understanding the Old Testament* (Englewood Cliffs, NJ '1986) 515. It seems fair to conjecture that the LXX authors would have been influenced by this return to the holiness called for by the ancient covenants. It is this level of spiritual relationship that Luke emphasizes by beginning the story of the Gospel in the Temple, with upright, priestly people, and particularly by the characteristics of service, *hosiotēs kai dikaiosynē* (Luke 1,75).

understanding of how God, through Jesus, fulfilled the hopes of the fathers — if such were the author's intent, he could not do much better than combine his understanding of Pauline theology with the ancient promises as they were fortuitously expressed by Isa 55,3 LXX and Ps 16,10 LXX in terms of "holiness".

Thus, Luke's choice of Isa 55,3 LXX, together with Ps 16,10 LXX, as the medium by which to characterize the forgiveness and justification preached by Paul, is made intelligible. It is the hope for "holiness" which links past hopes with present gift. In this way Paul's v. 35 makes sense to his argument and becomes the central link to the concrete expression of vv. 38-39.

The making of Israel into a forgiven and justified (holy) people is also an effect of the saving action of the savior described in the Benedictus. Ultimately, the freedom he brings is freedom which will allow not only worship, but worship in holiness and in justice. As the Benedictus describes it, one is unwilling to identify "holiness" with "justice". At the same time, one realizes that, in dealing with vocabulary which is so "unnatural" to Luke, circumstances may account for the similarity of terminology with almost equivocation of meaning. Thus, while in the Old Testament atmosphere of Luke 1 Zechariah speaks of holiness and justice, Luke can, in Acts 13, have Paul use the roots of these words, but mean, in particular, "that Pauline holiness which can be described as the forgiveness of sins resulting in justification". Thus, what passed in Luke 1 as characteristics of Israel are now re-adjusted to produce, under the fortuitous guide of Israel's scriptures, the Pauline understanding of what constitutes a people pleasing to God.

In this explanation, then, one sees how the Lucan hand, under various influences at various junctures of his work, adjusts vocabulary meaning to bring out the ever deeper purification and union God offers His people. *Ta hosia*, then, is that forgiveness and justification brought to Israel — by God's holy one.

b) Is the Holy One cause of the Holy Things?

At mention of "the holy one" as mediator of "the holy things" a subsidiary problem arises. No doubt that Paul's main point in vv. 32-37 is stress upon Jesus's incorruptibility as the condition for the fulfillment of the promise given in Isa 55,3 LXX. But Paul's identification of the mediator of these *ta hosia* as himself *ton hosion*

raises the question as to whether or not it is the holiness of the holy one which somehow produces or causes the holiness or forgiveness and justification of Israel. Can such a connection between *ta hosia* and *ton hosion* be supported⁽²⁹⁾?

There is no suggestion in the Jewish scripture that the Davidic holy one is the cause of holiness in the people of Israel; if such is Paul's idea here, it is not copied from the texts of the Jewish scriptural writers. Actually, it is Paul who links "holy one" with "holy things of David" for, as far as we know, the first time. From the gospel and the Acts of the Apostles it seems difficult, if not impossible, to find another passage in which Jesus is the "formal cause" of what is received by the believer.

Even when, in Acts 4,2, Luke writes about *en tō Iēsou tēn anastasin tēn ek nekrōn*, it is difficult to prove that this expression means more than that, once even one person is raised from the dead, one cannot hold a doctrine, as did the Sadducees, that no one rises from the dead. Thus, Jesus is the first to rise, and, as first, leads the way into the new age and destroys the claim that human beings cannot rise from the dead. To say that Jesus, by rising, is the "cause" of our rising seems to be an interpretation of Luke's expressions regarding resurrection from the dead which is less probable, simply for lack of corroborating data. To speak generally, one can say that, the more one knows the author of Acts, the more one realizes that this author is not presenting speculative or mystical theology, as Paul does in his letters; Luke's bent is towards offering his reader significances of various Christian experiences without that fuller, deeper reflection and intellectual unification which characterizes speculative theology.

Thus, it seems less likely that Paul here is implying that the holiness of the believers will be a participation in the holiness of Jesus. It seems more likely that Paul points up the fittingness, indicated by the collocation of scripture texts, that the Davidic holy one, who is himself both the result of the covenant with David and faithful to God, is the one who mediates the holiness which involves forgiveness of sins and justification — without further speculation about the nature of this mediation⁽³⁰⁾.

⁽²⁹⁾ For a response in the affirmative, see DUPONT, *Études*, 356-357.

⁽³⁰⁾ It is not to be forgotten that Jesus, according to Luke 5,20, forgives sins.

c) *Two concerns in vv. 38-39*

Our final concern is with vv. 38-39. Actually, these verses present two difficulties which demand responses. First, there is the question of the Pauline contribution to the speech which we find explicitly in vv. 38b-39, i.e., "justification". Secondly, there is the precision to be made regarding the weight put on the argument of the speech by the words *toutou*, *toutō*. Let us briefly consider each of these points.

1. The appearance of the verb *dikaïoumai* in connection with the forgiveness of sins and in contrast with the Mosaic Law certainly makes one think that here Paul the speaker is employing his own theology to describe what God has done through Jesus⁽³¹⁾. Yet, the fact that only here does the audience actually hear Pauline vocabulary makes one cautious in affirming that this speech is truly Pauline.

A study of Pauline expression, however, convinces one that, though the concept of *dikaïoumai* is Pauline, the manner in which it is expressed is not Pauline, and thus it is doubtful that we really have Paul speaking here. That is to say, nowhere in the Pauline writings does one ever find a combination of the terms used in Acts 13,38b-39: the believer 1) *dikaïoutai* 2) *apo* 3) things which are equivalently "sins". One will find the three terms, indeed, but never the three to say that one is "justified *from* sins".

It is more likely, then, to say that, in so far as we can judge from samples contained in Paul's own writings, Luke has, through an imperfect familiarity with and representation of Pauline expression, drawn up this speech with Paul as its author. To put it another way, one does not say that Luke has falsified Pauline thought; rather, one only means to say that Paul, as far as we can tell from his corpus, would not have expressed himself as he does in Acts 13,38b-39, and thus the speech comes from someone else than Paul.

2. In order to be able to offer a final observation in this essay, it would be good to recall what this essay has tried to do. First, out of a conviction that one must respect the dynamism by which the

(31) For a more balanced view than that of P. VIELHAUER, "Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte", *EvT* 10 (1950/51) 1-15, see MARSHALL, *Acts*, 228; BUSS, *Missionspredigt*, 126; HAENCHEN, *Acts*, 412, n. 4.

past serves the present, we tried to show how vv. 38-39 are the aim and goal of the speech; all prior to these verses are meant to lead the audience to realize the "grace of the present moment". Here is Paul's actual *logos paraklēseōs*. Secondly, once the goal or aim of the speech is identified, the organization of the speech was considered, particularly those verses wherein Paul for a moment stopped the dynamic development of salvation from ancient times to the present, in order to ground his claim, by witness and scripture, that the grace Paul is about to offer to his audience is a grace associated with the resurrection of Jesus to incorruptibility.

Now one comes to consider the actual formulation of those verses by which the grace of God is described for the Antiocheans. Here, one faces two emphases, it seems, rather than just one. That is, not only does Paul ask for faith that God is offering forgiveness and justification at this moment to the Antiocheans, but also Paul calls for faith in Jesus as part of the act of faith which the Antiocheans must exercise. Thus, he asks for faith that God is offering them something, and faith that God is offering it through belief in Jesus.

At the heart of this understanding of Paul's offer to the Antiocheans is his use of the phrases *dia toutou* (v. 38), *en toutō* (v. 39). By them, he shows how dependent is the conferral of these graces on the mediation of Jesus and belief in that mediation. But, from the point of view of the organization of the speech, it is even more to be noted that these phrases are key links to the ideas which have led up to these final verses. The words *toutou*, *toutō* are intentional ways of tightly linking all that has been said about Jesus of Nazareth to the offer of forgiveness and justification. That is, the savior (v. 23) whom the ever-saving God led to Israel, the raised one announced now by witnesses throughout the world (vv. 30-32), the one whose resurrection reveals him to be the son of God because his very life is given him by God (v. 33b), the one who has been raised to incorruptibility with the result that one can now understand both how God could have promised holy things to all Israel and that this incorruptible one, and only he, is God's holy one (vv. 34-37) and thus the deliverer of holy things — it is this person who is emphasized, as much as forgiveness and justification, in the body of the speech as well as in the final verses.

It is, then, as so often in Acts, a question of the revelation of God's salvation bound to the revelation of the one whom God has

determined to be the mediator of salvation. In dealing with the structure of the speech, one finds a double emphasis which asks the audience to consider, at the same time, both what the speaker claims God is offering the audience and whom the speaker claims to be the mediator of this offering. The simplicity of the speech, already a bit strained by this double concern, must also, given the nature of Luke's convictions, treat at some length, not the physically verifiable public life of Jesus, but the resurrection and eternal life of the savior. All these concerns, while happily harmonized in a brief speech, call for the audience's attention to the speaker's multiple preoccupations. In vv. 38-39, it is the Christological terminology which unites the earlier discussion about the savior with the offer of longed-for grace and salvation. Such is Luke's view of God's plan that the speech must interweave the appeal to believe that now is the offering of grace with the appeal to believe in the one who, alone, can mediate this grace. The speech, in short, is not simple in what it wishes to convey, for it urges belief in a person (son of God, savior, God's holy one, the raised and incorruptible one) as well as in the offer of grace (holy things of David, forgiveness, justification).

Conclusion

The speech of Paul to the Antiocheans shows Luke's reader how the apostle Paul offered the message of salvation to Diaspora Jews distant in time and geography from the place and moment of Jesus when in Galilee. With this speech the reader is inserted once again into particular circumstances which, though sharing with other moments essential features of Luke's belief, are peculiar in themselves and thus demand their own type of speech⁽³²⁾. At Antioch, the Antiocheans were to see themselves as the Israel to whom God

⁽³²⁾ It is crucial for the right understanding of this speech to realize that, here (as elsewhere), even if the speech itself is constructed by Luke and ultimately for the benefit of the reader, we are asked to realize that we are at a particular moment in the history Luke is recounting. It is, as ROLOFF, *Hechos*, 271, suggests, a moment of God's "constante actuación salvífica en favor de Israel"; similarly, BUSS, *Missionspredigt*, 85: "Paulus aber spricht hier vom Heil als von einem präsentischen Geschehen, das sich in Christus ereignet hat und nun den Zuhörern zugesprochen werden soll".

promised holy things of David, through the savior Jesus. Though put to death (and thus apparently unable to continue his mission as savior), Jesus was immediately restored to life and to such a life that he is now able to bring salvation to people of every time and place, in particular to the Antiocheans of Pisidia. It is their moment of grace, expressed in Pauline terminology, which Luke asks his reader to consider, a moment which must involve, as well, acceptance of the mediator of this grace. All Israel's history has given its support for the acceptance of Paul's message. The speech asks for acceptance, with the hope that another part of Israel's history, rejection of the plan and offer of God, will not occur in Antioch of Pisidia.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome
Loyola University of Chicago
6525 N. Sheridan Rd.
Chicago, Illinois 60626

John J. KILGALLEN, S.J.

SOMMAIRE

L'article essaie de montrer que les vv. 38-39 du discours de Paul en Pisidie (Ac 13,16b-41) sont ceux qui donnent sens et portée à tout ce que Paul a auparavant raconté et développé. L'apôtre montre en particulier aux Antiochiens que la grâce qui leur est maintenant offerte (pardon et justification) est en réalité l'accomplissement présent d'une Écriture passée et de la toute récente résurrection de Jésus, Fils de David. Un principe-clé permet de comprendre la pensée de Paul en ce discours, le principe dynamique du temps, où le continuum du salut est porté jusque dans le moment présent.

La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani

La lettera di S. Paolo ai Romani si presenta con alcune sezioni indiscutibilmente ben isolabili. Esse appartengono o alla forma epistolare dello scritto o ad un evidente stacco espositivo del discorso. Del primo genere fanno parte il prescritto (1,1-7), il ringraziamento post-protocollore (1,8-15), le notizie e i saluti finali (15,14-16,23; con l'aggiunta probabilmente inautentica di 16,25-27). Il secondo fenomeno consiste nei capp. 12,1-15,13, in cui, a motivo sia dell'argomento che della formula iniziale (12,1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί), si concorda universalmente nello scorgere la sezione parenetica della lettera. Dal punto di vista strutturale, quindi, esse sostanzialmente non fanno problema.

Noi qui invece ci occupiamo del grande blocco 1,16-11,36, dove l'impresa della individuazione della struttura è assai più ardua.

I. Status quaestionis

La struttura dei primi undici capitoli di Rm ha ormai fatto oggetto di numerose ricerche. La sua individuazione è determinante, non solo a fini stilistico-letterari, per prendere atto delle capacità di Paolo nell'impostare ed elaborare formalmente un testo epistolare, ma ancor più a fini tematico-contenutistici, per renderci conto di come l'Apostolo articola il suo pensiero: dove si collocano le sue cesure, i suoi accenti, le progressioni, i rimandi, i richiami. Più che nelle altre lettere, il tentativo è particolarmente difficile in Rm, a motivo della sua estensione, della sua densità, e anche della sua pacatezza discorsiva, la quale meno che altrove concede alla polemica una sua valenza strutturale.

Questa specifica difficoltà ha persino indotto alcuni Autori a ritenere che la lettera non rivelerebbe un vero piano logico strutturato, ma presenterebbe solo delle linee di pensiero succedentisi l'una all'altra e più o meno slegate, sia pure sulla base di una tematica teologica di fondo, che fa capo ai grandi concetti di giustizia, elezio-

ne di Dio, croce di Cristo, peccato, fede, Spirito, eschaton, ecc.⁽¹⁾. Nella stessa direzione vanno quei Commentatori, che non riescono a dare una collocazione logica ai capp. 9-11 e li trattano come qualcosa di autonomo, quasi un excursus non amalgamato col resto della lettera⁽²⁾. Su questa linea si pongono di fatto anche quegli Studiosi, che negano l'originaria unità letteraria dell'epistola, la quale invece sarebbe o una giustapposizione redazionale di diversi scritti paolini⁽³⁾ oppure il risultato di una conflazione già operata da Paolo di due distinte omelie da lui pronunciate in circostanze diverse⁽⁴⁾.

(¹) Cf. in parte J. JEREMIAS, «Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen», *Studia Paulina, in honorem J. de Zwaan* (Haarlem 1953) 146-154, specie 146-149, che non propone una vera struttura, ma sottolinea giustamente il «Gesprächsscharakter» della lettera; anche J. DUPONT, «Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains», *RB* 62 (1955) 365-397, vede già esaurita al cap. 5 la trattazione del tema enunciato in 1,16-17, mentre nei capp. 6-11 Paolo tornerebbe su alcune difficoltà sollevate dal suo insegnamento: il peccato (6,1-7,6), la legge (7,7-8,39), il destino d'Israele (9-11), che appaiono come tre spiegazioni complementari. Vedi pure F. MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani. Egesi di Rom. 1-4* (SB 54; Brescia 1980) 27-28.

(²) Così C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans* (The Moffatt NT; London 1932; ⁸1941 = 1959); più recentemente anche H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HTKNT VI; Freiburg-Basel-Wien 1977) 282 ritiene che in 9,1-11,36 «si tratta... di un tema nuovo e compatto rispetto a 1,18-8,39» (tr.it.: *La lettera ai Romani* [CTNT VI; Brescia 1982] 462).

(³) Così W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem* (SNT 9; Gütersloh 1975); egli in 5,1-11 vede un frammento derivante dalla corrispondenza con Tessalonica (e in 2,1.13; 6,17b; 7,25b; 8,1; 10,17 delle glosse marginali di varia provenienza); quanto al corpo dei capp. 1-11, egli individua il tema enunciato in 1,16-17, che viene poi trattato in tre momenti (rispettivamente 1,18-3,20; 3,21-4,25; 5,12-21), a cui seguono due excursus (6,1-23; 7,1-16), un compendio dogmatico indipendente (7,17-8,39) e una appendice (9-11).

(⁴) Così R. SCROGGS, «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Romans 1-11», *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honour of W. D. Davies* (edd. R. HAMERTON-KELLY e R. SCROGGS) (Leiden 1976) 271-298: le due omelie sarebbero costituite rispettivamente dai capp. 1-4 + 9-11 sul senso della storia di Israele (dal punto di vista della giustizia di Dio; 3,21-26 sono considerati «quasi un'intrusione nel contesto»: 276, n. 16) e dai capp. 5-8 sulla nuova vita in Cristo (con una suddivisione in nove piccole unità); Paolo avrebbe inserito l'una nell'altra, perché la loro semplice successione avrebbe prodotto una lettera disunita e perché con la tecnica rabbinica della *gezerah shawah* doveva risultare chiaro che la giustificazione riconosciuta ad Abramo era tanto più riconosciuta a tutti i cristiani. Su questa proposta, vedi una serie di osservazioni critiche in TH. SCHMELLER,

Sul versante opposto si colloca invece chi ritiene di scoprire in Rm una struttura organica secondo un'ottica dottrinale abbastanza sistematica. Abbiamo in questo senso alcuni tentativi. Così A. Feuillet, che suddivide Rm 1,16-11,36 in due parti: 1,16-8,39 presenta il piano salvifico di Dio e la sorte degli individui, mentre 9-11 presenta il piano salvifico di Dio e la sorte del popolo d'Israele⁽⁵⁾. Anche S. Lyonnet, che ha fornito la divisione del testo di Rm nella «Bible de Jérusalem», crede in una struttura tematica bipartita e costruita secondo una stretta corrispondenza: in 1,16-4,25 viene trattato il tema della giustificazione fondato sulla giustizia di Dio, e in 5-11 si tratta quello della salvezza fondato sull'amore di Dio⁽⁶⁾. Una posizione analoga è sostenuta da A. Descamps, che distingue due centri d'interesse antitetici: in 1,18-3,20 la rivelazione della collera di Dio, e in 3,21-11,36 il messaggio della salvezza⁽⁷⁾.

Queste proposte presuppongono in Paolo una forma mentis da logica aristotelica o scolastica, che antepone e privilegia il dato contenutistico rispetto a quello formale, senza chiedersi se non sia piuttosto questo a condizionare quello. Per esempio, la rara locuzione paolina δικαιοσύνη θεοῦ (αὐτοῦ) in Rm ricorre solo in 1,17;

Paulus und die «Diatriben». Eine vergleichende Stilinterpretation (NA 19; Münster 1987) 287, n. 6.

(5) Cf. «Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains», *RB* 57 (1950) 333-387, 489-529; nella prima parte l'Autore scopre persino una prospettiva trinitaria: in 1,18-5,11 si fa vedere che alla situazione di fallimento dell'uomo segue l'intervento giustificante del Padre, in 5,12-7,6 è protagonista il Figlio come mediatore della salvezza, in 7,7-8,39 emerge in primo piano l'azione dello Spirito.

(6) Cf. «Note sur le plan de l'Épître aux Romains», *Mélanges J. Lebreton* = *RSR* 39 (1951-1952) I 301-316; *Quaestiones in epistolam ad Romanos. Series altera: Rom 9-11*, ad usum privatum (Roma 1975) 7-12: ognuna delle due parti è costruita su di una tesi (rispettivamente: 1,16-17 e 5,1-11), a cui seguono l'esposizione di una situazione antitetica (rispettivamente: 1,18-3,20 e 5,12-7,25), lo sviluppo della tesi (rispettivamente: 3,21-31 e 8,1-39), una prova scritturistica (rispettivamente: 4,1-25 e 9,1-11,36).

(7) Cf. «La structure de Rom 1-11», *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, I (AnBib 17; Romae 1963) 3-14: il blocco di Rm 3,21-11,36 comprende tre enunciati dogmatici: il primo sulla giustizia di Dio in 3,21-31 (seguito da una dimostrazione principalmente biblica: cap. 4), il secondo ci dà una sintesi del vangelo di Paolo nel cap. 5 (seguito da una dimostrazione principalmente dialettica: capp. 6-7), il terzo sulla condizione spirituale del cristiano nel cap. 8 (seguito da una dimostrazione insieme biblica e dialettica: capp. 9-11).

3,5.21.22.25.26 e poi in 10,3bis: com'è possibile allora isolare il blocco omogeneo dei capp. 9-11 dai primi capitoli della lettera e non vedere invece un collegamento tra i due momenti epistolari? Le strutture sistematico-dottrinali, almeno nella loro forma più massiccia, non sono oggi più seguite. Tuttavia, esse continuano a venire proposte, sia pure in forma più ridotta e magari problematica da alcuni Commentatori. Così E. Käsemann⁽⁸⁾ imposta tutto il suo commento sul concetto di «Gottesgerechtigkeit», a cui vengono ridotte di fatto tutte le sezioni della lettera (1,18-3,20: la necessità della rivelazione della giustizia di Dio; 3,21-4,25: la giustizia di Dio come giustizia per fede; 5,1-8,39: la giustizia per fede come reale libertà escatologica; 9,1-11,36: la giustizia di Dio e il problema d'Israele; 12,1-15,13: la giustizia di Dio nella vita quotidiana del cristiano). Da parte sua, C. E. B. Cranfield⁽⁹⁾ suddivide organicamente la lettera in base all'enunciato di 1,16b-17 («il giusto per fede» = 1,18-4,25; «vivrà» = 5,1-8,39; «per il giudeo prima» = 9-11).

In questo senso vanno anche i tentativi di Ramaroson e di Rolland. Il primo⁽¹⁰⁾ individua ingegnosamente in Rm tre schemi, che permettono di articolare la lettera da altrettanti punti di vista diversi: uno schema di quattro categorie di persone, che offrono il contenuto a quattro sezioni epistolari (Greci e Giudei in 1,18-3,31; Abramo in 4,1-22; noi i credenti in 4,23-8,39; infine tutto Israele in 9-11); il secondo schema è alla base della divisione principale di Rm: la situazione senza la fede in 1,18-3,20 e la situazione con la fede in 3,21-11,36; il terzo schema è temporale e permette di suddividere la seconda parte: il passato in 4,1-22, il presente in 4,23-8,39, il futuro escatologico in 9-11. Il Rolland⁽¹¹⁾ vede la tesi della lettera in 1,16-17, secondo cui la potenza di Dio manifestata nel vangelo apporta tre benefici fondamentali, presentati in tre sezioni epistolari, a cui corrisponde il terzo schema di Ramaroson: il vangelo è rispettivamente all'origine della nostra giustizia in 1-4 (in rapporto al tem-

⁽⁸⁾ *An die Römer* (HNT 8a; Tübingen 1973; 1980).

⁽⁹⁾ *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I-II (ICC; Edinburgh 1975-1979).

⁽¹⁰⁾ Cf. L. RAMAROSON, «Un 'nouveau plan' de Rm 1,16-11,36», *NRT* 94 (1972) 943-958.

⁽¹¹⁾ Cf. PH. ROLLAND, «"Il est notre justice, notre vie, notre salut". L'ordonnance des thèmes majeurs de l'Épître aux Romains», *Bib* 56 (1975) 394-404; *Épître aux Romains. Text grec structuré* (Rome 1980).

po passato della Legge e della Promessa), della nostra vita in 5-8 (in rapporto al tempo presente della Grazia e dell'Adozione), della nostra salvezza in 9-11 (in rapporto al tempo futuro della Misericordia e della Pienezza); ad essi segue poi la stimolazione etica in 12,1ss. Questi tentativi assai interessanti si caratterizzano per una eccessiva elaborazione della tematica di Rm: pur mettendone in luce alcuni aspetti fondamentali, essi suscitano l'impressione che i loro proponenti, più che aderire oggettivamente all'argomentazione dell'Apostolo, in realtà gli attribuiscono una propria trovata o comunque un proprio bisogno di sintesi teologica⁽¹²⁾.

Più recentemente si è tentato un altro genere di approccio a Rm, basato sullo studio della retorica antica, specie da parte di W. Wuellner e di R. Jewett⁽¹³⁾. Classificando la lettera nel genere del discorso epidittico o dimostrativo, essi vi scoprono la stessa struttura assegnata a tale genere dai retori classici, quale essa fu sistematizzata da Quintiliano, e cioè in sei parti, di cui però la quinta verrebbe omessa da Paolo: l'*exordium*: 1,1-12; la *narratio*: 1,13-15; la *propositio*: 1,16-17; la *probatio*: 1,18-15,13 (questa a sua volta in Rm consisterebbe in una *confirmatio*, 1,18-4,25, che si allargherebbe in tre amplificazioni: 5,1-8,39; 9,1-11,36; 12,1-15,13; in queste sezioni si risolverebbe la *refutatio*, che è la quinta parte del discorso retorico); infine la *peroratio*: 15,14-16,23. Ad una tale impostazione, che fu già seguita da H. D. Betz nel suo commento a Gal⁽¹⁴⁾, si potrebbero so-

(12) Infatti, ai tre schemi di Ramaroson se ne potrebbero in teoria aggiungere altri: per esempio, uno schema trinitario (cf. Feuillet), uno sul rapporto tra fede ed etica, o tra parola e sacramento, o tra legge e Spirito, ecc. Quanto a Rolland, occorre osservare che la sua suddivisione è troppo rigida, poiché il tema della giustizia c'è anche nella terza parte (cf. 9,30-10,10), quello della salvezza è presente anche nella seconda (cf. 5,9s; 8,24), e quello della vita lo si ritrova anche nella prima (cf. 2,7; 4,17).

(13) Cf. W. WUELLNER, «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans», *CBQ* 38 (1976) 330-351; «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate», *The Romans Debate* (ed. K. P. DONFRIED) (Minneapolis 1977) 152-174; R. JEWETT, «Romans as an Ambassadorial Letter», *Int* 36 (1982) 5-20; «Following the Argument of Romans», *Word and World* 6 (1986) 382-389. In generale, vedi U. RUEGG, «Paul et la Rhétorique ancienne», *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 35 (1983) 5-35. Originale è la posizione di F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11* (WUNT 34; Tübingen 1985), che distingue tre livelli: semantico, pragmatico, sintattico (cf. 112ss).

(14) Cf. H. D. BETZ, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the*

stanzialmente muovere tre obiezioni. (1) Innanzitutto, resta irrisolta la questione se Paolo sia stato veramente educato nelle regole della retorica e quindi se abbia coscientemente modellato la sua lettera su un pattern retorico contemporaneo. In effetti, pur essendo nato a Tarso in Cilicia (che secondo Strabone 14,5,13 conosceva allora un grande fervore per la filosofia e per ogni ramo del sapere), egli «fu allevato ed educato» a Gerusalemme (At 22,3) come «fariseo» (Fil 3,5); e se bisogna tener conto di una avvenuta ellenizzazione del giudaismo palestinese, è altrettanto vero che ad essa si reagì già nel sec. II a.C. col movimento degli ḥasidīm e che nel sec. I d.C. è provato un influsso della metodologia esegetica ellenistica più che della tecnica nel costruire un discorso⁽¹⁵⁾. D'altronde, pur senza voler premere troppo il testo di 2 Cor 11,6 dove l'Apostolo ammette di essere ἰδιώτης τῷ λόγῳ, è sintomatico che l'apocrifo «Carteggio tra Seneca e Paolo»^(15 bis), molto sensibile alle questioni di forma, lamenti la scarsa forbitura dello stile (*cultus sermonis*... *desit*) delle lettere di Paolo, che viene esplicitamente qualificato come «un uomo privo di regolare educazione» (*Non legitime imbutus: Epist.* 7). Sembrerebbe quindi più logico parlare genericamente di una inconscia assunzione di categorie espressive del tempo, ma non a livello tecnico⁽¹⁶⁾. (2) In secondo luogo, un'impostazione retorica troppo rigida forzerebbe il

Churches in Galatia, (Hermeneia; Philadelphia 1979), che attribuisce Gal al genere apologetico.

⁽¹⁵⁾ Cf. per esempio R. RIESNER, *Jesus als Lehrer* (WUNT 7; Tübingen 1981) 181s.

^(15 bis) Cf. *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam 'quae vocantur'* (ed. C. W. BARLOW) (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, X; Rome-Horn 1938).

⁽¹⁶⁾ Vedi già il giudizio di E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa* (Darmstadt 1974 = ²1909) II 499, che trova l'argomentazione di Paolo «strana e non greca». Del resto, già S. Agostino, che era stato maestro di retorica (cf. *Confes.* 3,3; 4,2), affermava: «Sicut ergo Apostolum praecepta eloquentiae secutum fuisse non dicimus, ita quod eius sapientiam secuta sit eloquentia non negamus» (*De doctrina christ.* 4,7,11 = PL 34,94). Si aggiunga che nell'antichità la retorica apparteneva all'insegnamento superiore, che seguiva all'adolescenza: dove può averlo imparato Saulo-Paolo? e avevano i suoi genitori la possibilità di assicurarglielo, tenendo conto che a cavallo tra il I e il II sec. d.C. un retore come Quintiliano percepiva duemila sesterzi all'anno per ogni alunno? (cf. Giovenale, *Sat.* 7,186-187); essa inoltre era per lo più alternativa alla filosofia, e quando si abbracciava questa si tendeva a respingere quella come esercizio puramente estetico e interessato (così ancora S. Agostino): cf. H.-

genere epistolare vero e proprio. È vero che l'epistolografia antica non può da sola risolvere il problema della struttura, se non per quanto riguarda la sola cornice epistolare⁽¹⁷⁾. Però Paolo non scrive a tavolino, cioè in atteggiamento distaccato dalla vita, una lettera-saggio costruita artificialmente a regola d'arte. Neanche Seneca nelle sue *Lettere a Lucilio* segue uno schema retorico predeterminato e fisso! Il tentativo di Jewett di definire Rm come «ambassadorial letter», e cioè come una espressione di «diplomazia missionaria» per cooptare la chiesa di Roma alla missione di Paolo in Spagna⁽¹⁸⁾, vuole appunto rendere ragione della dimensione propria della lettera paolina; però egli stesso riconosce che non si tratta che di una «suggestion», poiché i riferimenti addotti non costituiscono alcuna prova⁽¹⁹⁾. D'altronde, nonostante la riconosciuta ponderatezza di Rm come scritto meditato e non passionale, quale è invece Gal, bisogna tener conto di una certa immediatezza propria dell'esposizione di Paolo, che risulta doppiamente: a livello di sintassi con più di un anacoluto⁽²⁰⁾ e di stile con l'impiego della tecnica della diatribe⁽²¹⁾. (3) In terzo luogo e soprattutto, si potrebbe rischiare di perdere di vista lo specifico livello contenutistico della lettera, privilegiando la sua supposta forma retorica. Giustamente osserva Dunn: etichettare Rm secondo le categorie della retorica «di fatto non fa progredire molto la comprensione della lettera, poiché la forza principale di questa risiede nello stile e nel contenuto specificamente paolini»⁽²²⁾.

J. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità* (tr. it.: Roma 1978 = Paris 1966) 265-291, specie 284s.

Questo atteggiamento problematico di fondo si conferma con il disaccordo esistente tra i proponenti della struttura retorica di Rm. Quella segnalata sopra è di R. Jewett; ma W. Wuellner si esprime in termini diversi e parla solo di *exordium* (= 1,1-15), *transitus* (= 1,16-17), *confirmatio* (= 1,18-15,13), *peroratio* (= 15,14-16,23); invece B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire* (Bruges 1984) 45 nota 2, suggerisce di vedere in Rm una *narratio* (= 1,18-4,25), una *probatio* (= 5-8), e una *refutatio* (= 9-11).

⁽¹⁷⁾ Cf. WUELLNER, «Paul's Rhetoric», 334.

⁽¹⁸⁾ Cf. JEWETT, «Romans», 9s.

⁽¹⁹⁾ Cf. JEWETT, «Romans», 12.

⁽²⁰⁾ Cf. G. BORNKAMM, «Paulinische Anakolute», *Das Ende des Gesetzes* (München 1952) 76-92.

⁽²¹⁾ Cf. S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBLDS 57; Chico CA 1981); SCHMELLER, *Paulus und die «Diatribe»*.

Lo stesso Wuellner suddivide la *confirmatio* (consistente nel corpo della lettera: 1,18-15,13) in due sezioni, che non hanno nulla a che fare con l'articolazione della retorica classica: l'argomentazione in 1,18-11,36 e la parenesi in 12,1-15,13⁽²³⁾. Ciò significa che la trattazione di Paolo in Rm non è riducibile alle rigide traiettorie segnate dalle scuole di retorica, anzi le fa saltare. In qualche modo, ciò che l'Apostolo vuol dire è più importante di come lo dice: la novità del messaggio rompe anche gli schemi di un consolidato *genus dicendi*.

Con tutto ciò non si vuol negare in Rm la presenza di uno schema retorico di cornice. È fin troppo evidente che 1,16-17 assolve alla funzione di *propositio* (ma senza *partitio*) e che tra 1,8-15 e 15,14-33 c'è una corrispondenza strutturale. È l'argomentazione intermedia (appunto 1,18-11,36) che fa problema: essa non si adatta ad una griglia retorica predeterminata, ma rivela solo dal proprio interno i meccanismi del suo procedimento.

La struttura del corpo di Rm, dunque, va ricercata per se stessa, cioè a prescindere da schemi preconfezionati. Non che essa sia indifferente: tutt'altro. Nella costruzione di un discorso si nasconde molto della strategia, conscia o inconscia, del suo autore⁽²⁴⁾. Essa però va individuata, tenendo presenti soprattutto due criteri fondamentali: quello della semantica, cioè l'evolversi logico della tematica trattata, e quello della macrosintassi o sintassi del testo, cioè i segnali di articolazione dati da particelle, locuzioni particolari, forma del discorso (diretto o indiretto), ecc. Il primo è di più facile individuazione; perlomeno esso è stato applicato ripetutamente da moltissimi Autori, anche se con esiti molto diversi; soprattutto, però, in questo ambito occorre rilevare che perlopiù non è stata tenuta nel debito conto la funzione strutturale di 3,1-8⁽²⁵⁾. Il secondo criterio è stato invece

(22) J. D. G. DUNN, «Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument», *ANRW* II 25.4 (Berlin 1987) 2841-2890, 2845.

(23) Cf. WUELLNER, «Paul's Rhetoric», 335-348.

(24) Cf. SIEGERT, *Argumentation*, 112.

(25) Inoltre, credo che nell'applicazione di questo criterio non sia indifferente stabilire quali fossero i destinatari storici della lettera. Sapere se Rm è stata inviata ad una chiesa prevalentemente etnico-cristiana o giudeo-cristiana aiuta molto a precisare il taglio semantico del discorso condotto da Paolo. Quanto a me, sono propenso a ritenere che la chiesa di Roma non fosse, come comunemente si pensa, in maggioranza etnico-cristiana bensì giudeo-cristiana; volendo tornare in un futuro lavoro su questo argomento, cf. prov-

ampiamente trascurato. A parte alcuni tentativi sporadici⁽²⁶⁾, una proposta globale su questa pista è stata offerta da U. Vanni⁽²⁷⁾. Egli, poggiandosi sulle congiunzioni (γάρ, διό, διὰ τοῦτο), l'uso della persona dei verbi, la ricorrenza di determinati complementi, di termini-chiave, e di interrogazioni retoriche (τί οὖν e τί οὖν ἐποῦμεν), giunge a formulare una struttura quadripartita: 1,16-2,16 (situazione storica del peccato); 2,17-5,11 (si parte dal peccato del Giudeo, si passa attraverso la giustificazione gratuita da parte di Dio, e si culmina sulla nuova dimensione dello Spirito); 5,12-8,39 (si riparte dalla situazione di peccato, con la contrapposizione Adamo-Cristo, e passando attraverso il battesimo si offre al cristiano la possibilità di guardare realisticamente in faccia il problema della Legge, che viene risolto con l'alternativa dello Spirito come legge nuova che permette un nuovo comportamento); 9,1-11,36 (trattazione «monografica»⁽²⁸⁾ del problema dei Giudei, pur nella continuità del tema del peccato e della fede): i temi delle prime tre sezioni (peccaminosità, giustificazione, comportamento adeguato) vengono applicati ai Giudei nella quarta sezione. Questo tentativo è encomiabile per la speciale attenzione dedicata agli elementi grammaticali del discorso; mi lascia invece perplesso l'esito della proposta strutturale, la quale non attribuisce a 1,16-17 una portata generale, non evidenzia il passaggio tematico fra 3,20 e 3,21, e vede un nuovo inizio in 5,12 (così già Feuillet) invece che in 6,1 (o in 5,1). In ogni caso, non viene riconosciuta a 3,1-8 alcuna funzione strutturale, anche se l'Autore ammette che proprio a partire da 3,1 affiorano «delle espressioni di transizione che mettono in moto il discorso e lo fanno camminare in avanti»⁽²⁹⁾.

visoriamente R. PENNA, «Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo», *Lateranum* 50 (1984) 101-113.

⁽²⁶⁾ Cf. R. WONNEBERGER, *Syntax und Exegese. Eine generative Theorie der griechischen Syntax und ihr Beitrag zur Auslegung des Neuen Testaments, dargestellt an 2. Korinther 5,2f und Römer 3,21-26* (BET 13; Frankfurt a.M. 1979); SIEGERT, *Argumentation*. Questi Autori si applicano solo a sezioni ben precise e parziali di Rm (rispettivamente: 3,21-26 e 9,1-11,36).

⁽²⁷⁾ Cf. U. VANNI, «La struttura letteraria della lettera ai Romani (Rm 1,16-11,36)», *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani*, I (Brescia 1982) 439-455.

⁽²⁸⁾ VANNI, «La struttura», 454.

⁽²⁹⁾ VANNI, «La struttura», 446.

II. Posizioni diverse sulla funzione di 3,1-8

Che la pericope 3,1-8 interrompa in qualche modo la sequenza logica del tema trattato da Paolo viene più o meno notato da tutti gli Autori. Ma il fatto è giudicato assai diversamente. Secondo alcuni, il brano si inserisce normalmente e senza soluzione di continuità nel contesto, in cui l'Apostolo intende abbattere i privilegi in cui i Giudei confidano: l'elezione (in 2,1-11), la legge (in 2,12-24), la circoncisione (in 2,25-29), le promesse (in 3,1-8), per poi concludere sull'eguaglianza di Giudei e Gentili nel peccato (in 3,9-20)⁽³⁰⁾. Secondo altri, invece, la pericope porta lontano dall'obiettivo principale del contesto (cioè 1,18-3,20), che è quello di stabilire l'eguaglianza di Gentili e Giudei nel peccato; si tratta quindi di «una digressione»⁽³¹⁾, la quale sarà superata in 3,9 dove il discorso torna finalmente nel suo solco, ma alla quale non si fornisce alcuna giustificazione strutturale: tutt'al più si riconosce che essa formula solo alcune obiezioni suscitate dal precedente cap. 2, ma c'è chi ritiene che Paolo «non conduce mai alla sua conclusione l'argomento qui iniziato»⁽³²⁾.

Al contrario, ci sono degli Autori, i quali scorgono in 3,1-8 «qualcosa come un ponte tra le parti precedenti e quelle successive della lettera, quasi uno scambio di binari (*a railway junction*), attraverso cui passano molte idee-chiave e temi dell'epistola»⁽³³⁾. Il Dunn, che si esprime felicemente in questi termini, in realtà poi non

⁽³⁰⁾ Cf. S. LYONNET, *Exegesis epistolae ad Romanos: Cap I ad IV*, ad usum privatum (Romae ³1963) 158; vedi anche i Commenti di M.-J. Lagrange (che però a p. 60 nota come sia «difficilissimo» inserirlo), J. Huby, A. Nygren, F.-J. Leenhardt, C. E. B. Cranfield, G. Torti, G. Barbaglio. Questi Autori però in genere segnalano un aggancio fra 3,2 e i capp. 9-11.

⁽³¹⁾ O. KUSS, *La lettera ai Romani*, I (tr. it.: Brescia 1962) 138; così già W. Sanday-C. Headlam, 75, e H. Lietzmann, 45; da parte sua, C. H. Dodd, 46, sia pure rimandando a 6,1ss e a 9-11, giunge a dire che «l'argomentazione della lettera procederebbe molto meglio, se tutta questa sezione fosse omessa»! E. Käsemann parla di «una pausa di respiro» («Atemholen»: 73); cf. anche H. Schlier, 176 («Paolo si è discostato assai dall'argomento...»); tuttavia a p. 463 egli segnala la connessione con 9-11.

⁽³²⁾ C. K. BARRETT, *The Epistle to the Romans* (Black's NT Commentaries; London 1984 = 1957) 62.

⁽³³⁾ DUNN, «Paul's Epistle», 2852.

evidenzia affatto il brano della struttura di Rm. Resta quindi una contraddizione tra l'intuizione di una decisiva funzione strutturale del nostro testo e la sua mancata valorizzazione sul piano di una effettiva proposta di struttura concernente almeno Rm 1-11. Allo stesso modo si comportano alcuni altri Autori, come P. Althaus⁽³⁴⁾, O. Michel⁽³⁵⁾, U. Wilckens⁽³⁶⁾; molto più coerente è R. Pesch⁽³⁷⁾. Su questa linea, oltre già alle semplici osservazioni di J. Jeremias⁽³⁸⁾, uno studio importante è quello di W. S. Campbell⁽³⁹⁾; egli però incentra l'attenzione soprattutto su 3,21-26 come fulcro dell'argomentazione teologica dell'Apostolo in Rm, a cui viene subordinato 3,1-8.27-31 come formulazione di questioni a cui dover rispondere e a cui di fatto oppone la soluzione della croce di Cristo in 3,21-26 e nei capp. 5 e 8⁽⁴⁰⁾.

III. Il rapporto di 3,1-8 con il testo epistolare precedente

Per rendersi conto della svolta che si verifica in 3,1, occorre vedere come si sviluppa il discorso nei primi due capitoli di Rm. La lettera inizia con il prescritto in 1,1-7, che combina insieme gli elementi formulari tipici della epistolografia antica con una loro amplificazione del tutto abnorme rispetto ai canoni epistolari del tempo, ma che dal punto di vista stilistico e tematico è pienamente conforme agli scritti paolini (con probabile presenza di elementi tradiziona-

⁽³⁴⁾ *La lettera ai Romani* (tr. it.: NT 6; Brescia 1970 = Göttingen 1932; 1966), che alle pp. 58 e 60 segnala rispettivamente l'aggancio di 3,1-4 con 9-11, e di 3,5-8 con 6,1ss.

⁽³⁵⁾ *Der Brief an die Römer* (Meyer K.; Göttingen 1966 = 1955) 221, il quale però stabilisce un aggancio solo con 9-11.

⁽³⁶⁾ *Der Brief an die Römer*, I (EKK VI/1; Einsiedeln-Neukirchen 1978) 18-19; II (EKK VI/2; 1980) 181; egli comunque sottolinea più degli altri la portata strutturale di 3,1-8.

⁽³⁷⁾ *Römerbrief* (Neue Echter Bibel; Würzburg 1983) 11, 37, 76.

⁽³⁸⁾ «Zur Gedankenführung», 146-154; a p. 147 egli scrive che «le risposte alle obiezioni (formulate in 3,1-8) occupano lo spazio maggiore dei primi undici capitoli di Rm».

⁽³⁹⁾ «Romans III as a Key to the Structure and Thought of the Letter», NT 23 (1981) 22-40; cf. 32: «La struttura della lettera diventerà più chiara, se osserviamo la relazione esistente fra le domande che Paolo pone e le risposte che egli vi dà».

⁽⁴⁰⁾ Cf. «Romans III», 34.

li in 1,3b-4a). Segue in 1,8-15 un'altra componente formulare tipica delle lettere paoline, cioè il ringraziamento post-protocollare (almeno nei vv. 8-9), su cui si innesta senza soluzione di continuità l'espressione del vivo desiderio di Paolo di recarsi a Roma (nei vv. 10-15) col molteplice scopo di vedere e cioè conoscere i cristiani della Capitale (cf. v. 11a), di confermarli nella vita cristiana (cf. v. 11b), di condividere dal vivo la fede comune (cf. v. 12) e di predicare l'evangelo anche ai pagani dell'Urbe (cf. vv. 13d-15). A questa sezione si aggancerà poi quella di 15,14-33, che aggiungerà la richiesta di un duplice appoggio: uno al progetto di un viaggio missionario in Spagna, l'altro all'imminente spostamento a Gerusalemme per recarvi la colletta⁽⁴¹⁾.

Il v. 16a costituisce una vera cerniera tra ciò che precede e ciò che segue nei vv. 16b-17. Esso infatti, ripetendo in forma di litote l'affermazione del v. 15, prosegue logicamente la precedente sezione autobiografica; ma la porta anche al culmine, poiché contemporaneamente funge da introduzione a quanto segue. Più precisamente è l'emergere del termine εὐαγγέλιον in stato assoluto (dopo che già in 1,1.9 Paolo aveva professato la sua personale dedizione totale all'«evangelo di Dio»), la quale non fa che riformulare al sostantivo lo stato assoluto del verbo εὐαγγελίσασθαι del v. 15, a suggerire l'esigenza di una definizione generale dell'evangelo stesso. Questa viene data appunto nei vv. 16b-17 ed è incentrata su quattro concetti fondamentali: δύναμις θεοῦ, σωτηρία, δικαιοσύνη θεοῦ, πίστις. Siamo di fronte ad una vera enunciazione di principio, che segna nettamente il distacco dai precedenti vv. di tono familiare e autobiografico e attesta un improvviso passaggio *in medias res* di ciò che l'Apostolo intende trattare nella lettera. Tuttavia, lo svolgimento as-

(41) Queste due sezioni (1,8-15 e 15,14-33) funzionano come due vere parentesi, che racchiudono fra le loro braccia il corpo della lettera (1,16-15,13). La loro funzione è certo importantissima nel determinare lo scopo di Rm, e secondo l'approccio retorico di Wuellner sono proprio esse (rispettivamente *exordium* o *narratio*, e *peroratio*) a sostenere tutto il corpo epistolare quasi in forma chiastica (cf. WUELLNER, «Paul's Rhetoric», 160-161). Il loro concretissimo riferimento alla 'situazione' premunisce fortemente dal considerare il blocco centrale di Rm come una trattazione puramente teorica dell'evangelo, quasi che tale blocco fosse un puro esercizio teologico di Paolo e non riguardasse la condizione interna della chiesa romana. Cf. anche R. PENNA, «Aspetti narrativi della lettera ai Romani», *RivB* 36 (1988) 29-45.

sumerà delle movenze e dei contenuti che vanno al di là del semplice enunciato di base. Così, per esempio, alcuni concetti che qui vengono predicati dell'evangelo altrove servono a qualificare altre realtà: δύναμις già in 1,20 è impiegata in un senso non propriamente evangelico ma di teologia naturale; e δικαιοσύνη θεοῦ in 3,21-26 è associata non all'annuncio orale dell'evangelo ma all'evento storico-oggettivo del sacrificio di Cristo in croce. Ciò significa che Paolo non si attiene mordicus ai concetti di questo enunciato, ma procede con una certa libertà, propria di chi usa delle parole semanticamente molto dense e, per dirla con F. De Saussure⁽⁴²⁾, bada al significato più che al significante. Comunque, è cosa quanto mai ardua intravedere in questo tema già adombrata una ripartizione dello svolgimento⁽⁴³⁾. In ogni caso, mi pare che la sua funzione tematizzante si riferisca solo ai primi undici capitoli della lettera e non a quelli della successiva sezione parenetica⁽⁴⁴⁾: sia perché qui di parenetico non c'è nulla, sia perché i quattro concetti fondamentali sono tipici dei primi undici capitoli (anzi, l'idea di una δύναμις εἰς σωτηρίαν non ricorre più nella lettera, mentre lo stesso vocabolo σωτηρία, su 5 ricorrenze, ne ha ben 4 in 1-11 [cf. 1,16; 10,1.10.11; 13,11]; la locuzione δικαιοσύνη θεοῦ (αὐτοῦ) è presente solo in 1,17; 2,13; 3,10.26; 5,7.19; 7,12; il sostantivo πίστις si trova 39 volte in Rm, di cui solo 6 in 12-14 e perdi più con dei significati non del tutto congruenti con quello dei capitoli 1-11, e il verbo πιστεύειν ricorre 18 volte in 1-11 e solo tre volte in 12-15). Quindi, il testo 1,16b-17 fa riferimento ad una tematica che si trova sostanzialmente tutta nei primi undici capitoli; di questi anzi rappresenta quasi un titolo.

Lo svolgimento però avviene in modo assai originale. In un pri-

⁽⁴²⁾ Cf. F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* (tr. it.: Bari 1987 = 1968) 85.

⁽⁴³⁾ Cf. già M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul: Epître aux Romains* (EB; Paris 1950 = 1916) XXXVI: «Dunque, Paolo stesso ci ha fatto conoscere il suo tema in una vera *propositio* secondo i precetti della retorica antica [e cita in nota: Quintiliano, *Inst. Orat.* VII 1,4], ma non c'è alcuna *partitio* che indichi la divisione del soggetto trattato nelle sue diverse parti» (egli però scorge nella citazione di Abacuc due parti: la fede giustificante in 1-5 e la nuova vita in 6-8; ma: e 9-11?).

⁽⁴⁴⁾ Contro A. NYGREN, *Commentary on Romans* (tr. ingl.: Philadelphia 1949) 26-41 (= I. 1,18-4,25: «il giusto per fede»; II. 5-8: «il giusto per fede vivrà»; III. 9-11: la giustizia di fede non è contro la promessa di Dio; IV. 12-15: la vita di chi è giusto per fede); vedi anche Käsemann (*supra*).

mo momento, in 1,18-2,29, Paolo procede in termini antitetici e traccia un quadro che appare subito molto negativo della situazione, in cui si trova l'umanità fuori dell'ambito della giustizia di Dio, e su cui questa stessa giustizia si riversa. L'affermazione di fondo è che non c'è differenza tra pagani e giudei quanto al peccato, nel quale tutti gli uomini sono accomunati. L'Apostolo, tuttavia, non intende tanto dimostrare l'universale peccaminosità degli uomini; infatti, sia pur per concessione, riconosce onestamente che almeno alcuni «perseverando nelle opere di bene cercano gloria, onore e incorruttibilità» (2,7; cf. 2,10: «gloria, onore e pace per chi opera il bene, per il Giudeo prima e anche per il Greco»), persino tra i pagani che «pur non avendo legge, sono legge a se stessi» (2,14). Del resto, affermare la peccaminosità dei pagani è cosa del tutto normale e tradizionale per il Giudeo⁽⁴⁵⁾ e se ne hanno delle sopravvivenze nello stesso NT a vari livelli⁽⁴⁶⁾. Piuttosto, ciò che preme a Paolo di dire e che doveva certamente apparire inaudito è che perfino i Giudei non si sottraggono a questa condizione e che perciò essi non hanno titoli particolari da accampare davanti a Dio e agli altri uomini, tali da costituirli in una situazione religiosa privilegiata (così da non aver bisogno di Cristo). Quindi, il discorso condotto da Paolo non è soltanto morale, ma ancor più teologico. In sostanza, egli vuol dire che, qualunque sia lo stato morale degli uomini, Dio è imparziale nei loro confronti e non ha preferenza di persone. Cioè: nessuno, neanche il Giudeo, può vantarsi col dire «O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri» (Lc 18,11); soprattutto, il Giudeo non può fondarsi sulla legge come marchio di privilegio per pretendere una speciale considerazione da parte di Dio, così da vantare: «Beati noi, o Israele, perché ci è noto ciò che piace a Dio» (Bar 4,4)⁽⁴⁷⁾.

L'Apostolo perciò sviluppa il suo assunto facendo due passi⁽⁴⁸⁾. Innanzitutto, in 1,18-2,11, egli prospetta la condizione dell'umanità a

(45) Cf. K. H. RENGSTORF, *TWNT* I 327-330 (= *GLNT* I 881-889); STRACK-BILLERBECK III 36ss. 156.

(46) Cf. Lc 24,7; Gv 18,28; At 10,28; Gal 2,15; Ef 2,12; 4,17-19.

(47) Cf. ampia documentazione in proposito in STRACK-BILLERBECK III 115-118, 126-133. In particolare, cf. *m.Jeb.* 11,2, dove del pagano che passa al giudaismo si dice che passa nella «santità» (*q̄dushshā*).

(48) Per il «découpage» del testo, cf. J. M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59; Chico CA 1982) specie 121-154.

raggio universale in quanto sottoposta al sovrano giudizio di Dio, il quale è imparziale nei riguardi sia di chi opera il male (cf. il concetto di ὀπρῆ in 1,18; 2,5.8) sia di chi opera il bene (a cui sono dedicati solo i vv. 2,7.10). E si tratta di un giudizio secondo le opere (cf. 2,6 = Sal 61,13; Pr 24,12), che equipara tutti gli uomini, sia il Giudeo che il Greco, sia il malvagio che il buono, nel loro comune duplice stato di esclusione dalla «giustizia di Dio» e di uguale sottomissione all'identico giudizio divino. Con un passo avanti, e impiegando improvvisamente la seconda persona singolare con valore di *enallage* (εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος. . .), Paolo restringe la sua argomentazione al tema della legge, vanto fondamentale del Giudeo, per dire che essa non può costituire motivo di particolare orgoglio separatista. I motivi sono fondamentalmente due: anche i pagani osservano un «*nomon agraphon*» (cf. 2,12-16); e i Giudei di fatto non la osservano, disonorando così Dio (cf. 2,17-24). Ne consegue che neanche la circoncisione può essere un motivo di separazione religiosa, poiché se la Legge viene trasgredita la circoncisione si trasforma metaforicamente in prepuzio (cf. 2,25-27). Paolo non intende dire che tutti i Giudei siano passibili di una simile accusa; egli stesso in Fil 3,6 se ne ritiene esente⁽⁴⁹⁾.

In realtà, in tutta la sezione «il gruppo di coloro che fanno il bene è un elemento essenziale dell'argomentazione paolina, poiché permette di livellare o porre in questione le identità e quindi le retribuzioni: se Dio è giudice giusto, egli deve considerare le azioni senza lasciarsi impressionare dagli statuti, vantaggi o privilegi» di chicchessia⁽⁵⁰⁾ (cf. 2,1: «chiunque tu sia»). Ma allora c'è una sola conclusione inevitabile, ed è che vero «giudeo» è colui che pratica la circoncisione del cuore (con allusione a Dt 30,6; Ger 4,4) mediante lo Spirito e non sulla base del precetto mosaico: solo a uno così va la lode

⁽⁴⁹⁾ Giustamente J.-N. ALETTI, «Rm 1,18-3,20: Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?», *Bib* 69 (1988) 47-62, p. 50, fa notare che «l'apostolo sopprime l'aggettivo *pas* da tutta l'unità che riguarda i Giudei (2,17-29)», mentre già prima in 1,18ss esso determinava le azioni umane e non gli uomini stessi, con la frase *pasan asebeian kai adikian* e non *pantōn tōn anthrōpōn*.

⁽⁵⁰⁾ ALETTI, «Rm 1,18-3,20», 56; cf. 59: «Il punto decisivo non è che tutti siano peccatori e colpevoli, ma che in virtù del criterio enunciato in Rm 2 [= l'imparzialità di Dio] tutti insieme e *senza differenze di sorta* siano esposti alla collera», se infrangono la legge.

di Dio (cf. 2,28-29). Ma «giudeo» di tal fatta può esserlo chiunque, anche un pagano (battezzato)!

E un tale esito dell'argomentazione non poteva che risultare shockante.

IV. Posto e funzione di 3,1-8

Terminata l'argomentazione di 1,18-2,29 è come se Paolo stesso si trovasse sorpreso della conclusione raggiunta. Una obiezione sorge spontanea: «Qual è dunque il di più (τὸ περισσόν) del Giudeo e quale l'utilità della circoncisione?» (3,1).

L'inizio del cap. 3 infatti segna una svolta⁽⁵¹⁾. Essa è constatabile da un duplice punto di vista. A livello letterario formale, anzitutto, si possono fare due osservazioni. Appare qui per la prima volta la formula interrogativa τί οὖν, che ricorre poi spesso volte nella prima parte della lettera (cf. 3,9; 4,1; 6,1.15; 7,7; 8,31; 9,14.30; 11,7). Essa assolve al compito di segnare una pausa nel respiro logico dell'autore e di provocare un passo in avanti rispetto a quanto detto prima; la sua funzione strutturante è evidente, sia nell'ambito della macrostruttura che di una microstruttura. Inoltre, l'intera sezione è fortemente contrassegnata da una serie incalzante di interrogativi: se ne contano ben nove, cioè in media più di uno per versetto! Il fatto si spiega certamente con lo stile vivace della diatriba, che finge un interlocutore per provocare un dialogo a botta e risposta⁽⁵²⁾. Però

⁽⁵¹⁾ Sul passo di Rm 3,1-8, cf. soprattutto gli studi seguenti: G. BORNKAMM, «Theologie als Teufelkunst: Römer 3,1-9», *Geschichte und Glaube*, II (München 1971) 140-148; J. PIPER, «The Righteousness of God in Romans 3,1-8», *TZ* 36 (1980) 3-16; D. R. HALL, «Romans 3.1-8 Reconsidered», *NTS* 29 (1983) 183-197; S. K. STOWERS, «Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3,1-9», *CBQ* 46 (1984) 707-722; H. RÄISÄNEN, «Zum Verständnis von Röm 3,1-8», *SNTU* 10 (1985) 93-108 (= *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity* [Helsinki 1986] 185-205); C. H. COSGROVE, «What If Some Have not Believed? The Occasion and Thrust of Romans 3,1-8», *ZNW* 78 (1987) 90-105; R. PENNA, «I diffamatori di Paolo in Rom 3,8», di prossima pubblicazione.

⁽⁵²⁾ Da questo punto di vista, può essere indifferente chiedersi se Paolo finga un confronto fra se stesso e un possibile obiettore giudeo esterno (così STOWERS, «Paul's Dialogue»; cf. anche *The Diatribe*, 176s) o se l'Apostolo esprima soltanto un dibattito emergente al proprio interno (così HALL, «Ro-

questo non basta, poiché Rm offre altri casi di apostrofi rivolte ad un interlocutore immaginario (cf. 2,1-5.17-24; 9,19-21; 11,17-24; 14,4.10), ma (se si eccettua 9,19-21) non abbiamo mai un ammontare di questioni tanto abbondante e urgente; ad ogni modo quello di 3,1-8 è il primo caso veramente sorprendente, poiché in 2,1-5 troviamo solo due interrogativi (cf. vv. 3.4) e in 2,17-24 all'anacoluto dei vv. 17-20 seguono cinque interrogativi che in realtà non pongono alcuna questione, bensì costituiscono semplicemente altrettanti rimproveri al Giudeo trasgressore della legge e potrebbero risolversi in altrettante affermazioni. In più, occorre notare un paio di incongruenze letterarie: in 3,1-2 abbiamo un passaggio improvviso da un nome singolare (τοῦ Ἰουδαίου) ad un verbo plurale (ἐπιστεύθησαν, lett. «furono ritenuti affidabili») privo di un nuovo soggetto esplicito; poi nei vv. 5-8 c'è una sorprendente alternanza di pronomi personali (v. 5: noi; v. 7: io; v. 8: noi) priva di coerenza (il «noi» del v. 8 non corrisponde a quello del v. 5). Probabilmente, quindi, oltre al dato stilistico, bisogna anche fare ricorso all'interiore emotività dello scrivente, il cui pensiero diventa improvvisamente tumultuoso: le questioni si accavallano l'una all'altra e si susseguono a catena; si percepisce chiaramente che dentro di lui qualcosa ribolle e tende ad esplodere per dare inizio e materia a nuove piste di pensiero⁽⁵³⁾. È come se Paolo si accorgesse di averla detta grossa (= il Giudeo non si differenzia dal pagano!) e, non volendo rinunciare affatto a questa tesi inaudita ma sentendone anche con inquietudine l'effetto dirompente, cercasse di razionalizzarla ulteriormente con lo scrutare ed enunciare le sue implicanze proprie.

Dei nove interrogativi presenti in 3,1-8, in realtà, alcuni hanno semplice valore retorico, (cf. v. 3: τί γάρ; v. 5: τί ἐποῦμεν), altri con valore logico si possono di fatto unificare (così i due del v. 1: τί e τίς; quelli del v. 5 sono in parallelismo sinonimico con quello del v. 7: cf. sotto). Dal punto di vista formale, la progressione del pensiero si struttura nel modo seguente:

A. Obiezione: 3,1: Qual è il di più del Giudeo?

B. Risposta: 3,2: Grande! Hanno le parole di Dio

mans 3.1-8», che però nega qui la presenza della diatriba in modo non convincente).

⁽⁵³⁾ Cf. A. BRUNOT, *Le génie littéraire de Saint Paul* (LD 15; Paris 1955) 51: «Chi non vuole entrare in questo torrente, in cui abbondano le cascate e i mulinelli, non comprenderà molto di S. Paolo».

- C. Obiezione: 3,3: Ma l'incredulità di alcuni non annulla la fedeltà di Dio?
- D. Risposta: 3,4: No, perché Dio resta giusto nei suoi giudizi, anche se l'uomo è mendace
- E. Obiezione: 3,5: Ma la sua ira non è forse ingiusta, dal momento che la nostra malvagità gli permette di manifestare la sua misericordia?
- F. Risposta: 3,6: No, perché egli è il giudice universale
- G. Obiezione: 3,7-8a: Ma, per favorire la gloria di Dio, non dobbiamo forse continuare a fare il male perché ne venga il bene, come alcuni dicono che Paolo stesso sostenga?
- H. Risposta: 3,8b: No, anzi, chi mi attribuisce questo insegnamento mi calunnia e va condannato.

Come si vede, questa articolazione del testo⁽⁵⁴⁾ presenta quattro obiezioni. Tuttavia, dal punto di vista del contenuto, esse sono ridicibili a due paia: la prima e la seconda sono omogenee tra di loro, così come lo sono la terza e la quarta. In effetti, la pericope 3,1-8, pur in una continuità e omogeneità di fondo⁽⁵⁵⁾, formula due diversi

(54) Essa differisce da quella proposta da STOWERS, «Paul's Dialogue», il quale unisce il v. 3 al v. 2, vedendo in essi una sola questione posta non dall'obiettore ma da Paolo stesso, che intenderebbe così condurre l'interlocutore ad una risposta obbligata. Di qui la diversa assegnazione di tutto il testo seguente: A. Interlocutore (3,1); B. Paolo (3,2-3); C. Interlocutore (3,4); D. Paolo (3,5); E. Interlocutore (3,6); F. Paolo (3,7-8). A parte il fatto che Stowers sottolinea troppo la figura di un interlocutore distinto, mentre di fatto è lo stesso Paolo che pone a se medesimo e ai suoi lettori delle domande logicamente conseguenti alla propria esposizione, bisogna notare due cose: (1) ammesso che il v. 3 non esprima il pensiero di Paolo, come si vedrà nei capp. 9-11, il testo non offre alcun elemento che giustifichi questo scambio delle parti; del resto, perché non attribuire a Paolo anche le altre obiezioni? (2) come rileva lo stesso STOWERS, «Paul's Dialogue», 713, quando nella dia-triba l'interlocutore non è un discepolo del maestro ma un estraneo, le domande sono dell'interlocutore stesso e non del maestro: nel nostro caso, è chiaro che l'interlocutore è un giudeo (cf. 2,17) o al massimo un giudeo-cristiano che funge da oppositore di Paolo, e quindi il v. 3 dovrebbe esprimere un'obiezione altrui, esattamente come nelle obiezioni seguenti.

(55) Vanno osservate queste corrispondenze, incentrate tanto sul rapporto dialettico verità-menzogna:

problemi. Ad essi viene data subito una risposta, ma breve, provvisoria, interlocutoria. Poiché la linea di pensiero iniziata in 1,18 deve ancora seguire il suo corso (cf. sotto), la risposta dettagliata e diffusa alle due questioni viene rimandata più avanti nella lettera. Dei due problemi, il primo si innesta direttamente su quanto detto in 1,18-2,29, mentre il secondo promana direttamente del primo.

1. *Rm 3,1-4*

In 3,1-4 emerge la prima questione: essa riguarda il περισσόν del Giudeo. La sua insorgenza era inevitabile. Dopo essere giunto a dire che chiunque, e quindi anche il pagano, mediante la semplice circoncisione del cuore può essere un giudeo, era evidente il declasamento di ogni statuto speciale per chi ha la circoncisione nella carne (cf. 2,28) e soprattutto pretende di possedere con la legge l'incarnazione della verità (cf. 2,20). Ora viene a porsi in primo piano il problema dello statuto proprio di Israele, sia nei confronti con gli altri popoli che nei confronti di Dio. Infatti, il problema si sdoppia. Nei vv. 1-2 la prospettiva è piuttosto storico-salvifica e riguarda «il di più» del Giudeo nei confronti del pagano: è proprio vero che non c'è differenza? non del tutto, poiché «molto» (πολύ) lo distingue, e quasi iniziando un elenco di titoli propri (cf. πρώτον) Paolo accenna al fatto che i Giudei sono depositari delle «parole di Dio»; egli però non continua, e bisogna attendere 9,4-5 per avere un'ampia enumerazione delle note caratteristiche di Israele. Poi nei vv. 3-4 la prospettiva si fa più strettamente teologica. Il problema è questo: l'incredulità di una parte di Israele non mette forse in discussione la fedeltà di Dio nei loro riguardi? L'interrogativo è complesso e richiede di essere sviluppato più o meno così: se la giustizia di Dio si è ormai rivelata nell'evangelo e se Israele in gran parte non vi crede, le antiche promesse di Dio al popolo eletto rimangono valide? non può essere invece che l'ostinazione di Israele trascini con sé o il fallimento delle promesse divine o il decadimento di Israele stesso

3,4b: ὁ θεὸς ἀληθής	3,7a: ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ
3,4c: πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης	3,7b: ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι
quanto sul concetto di Dio-giudice:	
3,4f: ἐν τῷ κρίνεσθαι σε	3,6: κρίνει ὁ θεός
	3,7: κρίνομαι
	3,8: τὸ κρίμα

dall'essere ancora popolo di Dio? Come si vede, il problema di Israele implica necessariamente il problema di Dio. La risposta, breve e sostanzialmente dogmatica, è nettamente negativa: con la citazione autorevole di Sal 50,6 LXX («Perché tu sia dichiarato giusto nelle tue parole e vinca quando giudichi»), appoggiata da una allusione a Sal 115,2 («Ogni uomo è menzognero»), Paolo afferma decisamente che «Dio è verace», cioè affidabile, fedele, e risulta tale (cf. γινέσθω) in qualsiasi processo di accusa nei suoi confronti⁽⁵⁶⁾. Dunque, l'Apostolo difende la fedeltà di Dio al di là dell'infedeltà di Israele. Tra le righe, anzi, egli dice che proprio l'incredulità (cf. ἀπιστία, ψεύστης) dei Giudei permette a Dio di far brillare ancora di più la vittoria irresistibile della sua sovrana e magnanima fedeltà.

2. *Rm 3,5-8*

In 3,5-8 si pone allora la seconda questione: essa riguarda più in generale il rapporto tra il peccato dell'uomo e la giustizia salvifica di Dio. L'iniziale εἰ δέ del v. 5 (ripreso nel v. 7; cf. già 2,17) segna un nuovo passo avanti compiuto dall'immaginario interlocutore, che non si accontenta della precedente risposta e amplia il problema. Ora all'orizzonte di Paolo non c'è più soltanto Israele, ma l'umanità

⁽⁵⁶⁾ La tesi di PIPER, «The Righteousness», secondo cui in 3,4b si esprime il vero concetto paolino circa la giustizia di Dio (che implicherebbe non solo fedeltà misericordiosa, ma anche giudizio di punizione), mentre in 3,5 si esprime il concetto proprio degli avversari giudei (i quali penserebbero soltanto ad una realtà di salvezza), non è convincente per due motivi: (1) la citazione del Sal 50,6 è funzionale all'obiezione del v. 3 sul possibile annullamento della fedeltà di Dio di fronte all'incredulità dei Giudei, non sull'eventuale punibilità di questa incredulità, la quale è formalmente considerata non come peccato ma come semplice dato di fatto, e quindi Sal 50,6 è estrapolato dal suo originale contesto soltanto per affermare la superiorità trascendente e invitta di Dio in ogni caso, e non per dire che egli condanna (cioè non significa comunque accogliere la tesi di KÄSEMANN, *Römer*, 76s, secondo cui in *Rm* 3,4b si tratterebbe della «iustificatio impiorum»); (2) la giustizia di Dio nel v. 5 non esprime solo la concezione degli oppositori di Paolo, ma quella dell'Apostolo stesso, sia perché la locuzione rappresenta una semplice ripresa di quella di 1,17, sia perché qui non abbiamo una esplicita citazione di un gruppo opposto a Paolo come invece avviene in 3,8, sicché l'obiezione del v. 5 proviene non tanto da un interlocutore esterno quanto dall'interno dell'Apostolo stesso, che dà espressione alle difficoltà teologiche innescate dal suo stesso ragionare.

nel suo insieme; infatti il pronome ἡμῶν del v. 5 non si riferisce ai soli Giudei, poiché la ricomparsa dei concetti antitetici δικαιοσύνη-ὀργή (che si rifanno rispettivamente a 1,17 e a 1,18; 2,5.8) ripropone la visuale universalistica del testo precedente, in cui essi venivano applicati indifferentemente al Giudeo e al Greco (cf. 1,16; 2,1.9.10)⁽⁵⁷⁾; una tale visuale viene ulteriormente evidenziata nel v. 6 col concetto di κόσμος, che comprende certamente i pagani, ma contestualmente anche i giudei⁽⁵⁸⁾. La difficoltà qui enunciata consiste in questo: se la mia ingiustizia dà occasione a Dio di manifestare la sua giustizia (salvifica), egli non è forse ingiusto a ritenermi peccatore? non si dovrebbe, al contrario, fare il male così da permettere a Dio di rivelare il bene della sua potente misericordia⁽⁵⁹⁾? Come si vede, la posta in gioco è di estrema importanza e gravità. Quasi che l'obiezione non fosse sufficientemente chiara, Paolo la formula due volte nei vv. 5.7, che si corrispondono come segue⁽⁶⁰⁾:

v. 5: «Se la nostra ingiustizia	v. 7: «Se la verità di Dio
dimostra	abbondò
la giustizia di Dio,	nella mia menzogna
	per la sua gloria,
non è forse ingiusto Dio a	perché io vengo ancora giu-
dar corso all'ira?»	dicato come peccatore?»

E al v. 8 questo interrogativo viene addirittura trasformato in una tesi («Facciamo il male perché ne venga il bene»), che «alcuni» attribuiscono a Paolo e che egli sdegnosamente respinge. La risposta ad una simile, grave questione è frettolosamente formulata sia al v. 6 con l'affermazione tradizionale che mantiene a Dio la sua funzione di giudice universale (escatologico: κρίνει), sia al v. 8 dove si qualifica come calunniosa l'attribuzione a Paolo di una simile tesi (cf. βλασφημούμεθα) e si condanna chi la sostiene (cf. κρίμα ἔνδικον).

⁽⁵⁷⁾ Sulla giustizia, cf. nota precedente.

⁽⁵⁸⁾ Cf. WILCKENS, *Römer*, I, 166.

⁽⁵⁹⁾ Lo stesso Paolo, del resto, in 5,20 affermerà a chiare lettere: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (cf. sotto).

⁽⁶⁰⁾ L'accostamento sinottico fa vedere anche il valore retorico di «enallage personae» proprio dei pronomi «nostra» e «mia», i quali (analogamente all'«io» del cap. 7) non sono né autobiografici (Paolo non può parlare di una sua vita peccaminosa nel giudaismo, e neanche di una sua incredulità all'evangelo!), né limitati al solo campo giudaico (cf. sopra).

Ma è forse pensabile che ad una tale questione, che coinvolge la natura stessa dell'evangelo paolino, si dia una risposta tanto sbrigativa e sommaria?

In effetti, si pone al lettore di Rm l'interrogativo di sapere se a problemi di tanto peso Paolo si accontenti di fornire delle risposte tanto veloci. Se così fosse, si dovrebbe pensare che l'Apostolo voglia eludere le difficoltà da lui stesso suscitate e che egli sia più bravo nel formulare le questioni che nel risolverle! Ma così non è. Nel prosieguo della lettera, infatti, vediamo che la doppia problematica enunciata in 3,1-8 viene ripresa e ampiamente trattata: rispettivamente ai capp. 9-11 e ai capp. 6-8. L'inversione della ripresa (3,1-4 = 9,1-11, 36; e 3,5-8 = 6,1-8,39) dipende semplicemente dalla prosecuzione del discorso da 3,9 in poi (cf. sotto).

V. Lo sviluppo da 3,9 a 5,21

L'esposizione prosegue ora in due momenti: uno con il ritorno al già detto (= 3,9-20), e l'altro con un movimento in avanti (= 3,21-5,21).

1. Rm 3,9-20

Con 3,9 si opera uno stacco rispetto a 3,1-8, nel senso che si riparte quasi da capo, riagganciando direttamente il discorso alla sezione 1,18-2,29. Infatti, dal punto di vista espressivo riappare la stessa formula $\tau\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\upsilon$ ⁽⁶¹⁾ e dal punto di vista contenutistico ritorna la stessa tematica di 1,18-2,29. Solo a livello formale e di superficie sembra esserci una certa continuità tra i vv. 1-8 e il v. 9, poiché prosegue fin qui la serie degli interrogativi; anzi, ora se ne aggiungono due nuovi («Che dunque? Abbiamo qualche vantaggio?»)⁽⁶²⁾. Essi però non provocano un passo in avanti del pensiero; al contrario, ritornano quasi indietro, poiché non fanno che riprendere la questio-

(61) Vari manoscritti (D*, G...) e Ambst leggono $\tau\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\upsilon\ \pi\rho\omicron\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon$ $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\acute{\omicron}\nu$, dove lo riapparire del neutro *perisson* lega ancor più 3,9 a 3,1.

(62) Contro STOWERS, «Paul's Dialogue», 719s, che vede in 3,9 un solo interrogativo e in più dà a $\pi\rho\omicron\epsilon\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\theta\alpha$ un valore passivo (= «Are we Jews at a disadvantage?»); cf. la discussione filologica in CRANFIELD, *Romans*, I, 188-189.

ne del v. 1: il *προεχόμεθα* di 3,9 corrisponde a τὸ περισσόν di 3,1. Occorre soltanto stare attenti a non far dare a Paolo due risposte del tutto opposte alla medesima questione. In 3,1-2 infatti egli afferma che il di più del Giudeo e l'utilità della circoncisione è «grande sotto ogni aspetto»; qui, invece, secondo la traduzione corrente, si dà alla risposta οὐ πάντως il senso escludente di «nient'affatto»⁽⁶³⁾: cosicché qui si negherebbe radicalmente ogni motivo di distinzione da parte dei Giudei, che invece là sia pur genericamente si afferma. Ma letteralmente la locuzione (che è identica a 1 Cor 5,10 e che differisce da πάντως οὐκ di 1 Cor 16,12) implica una concessione ed equivale a «non completamente, non del tutto»⁽⁶⁴⁾ e riconosce quindi una particolare posizione di vantaggio ai Giudei.

Tuttavia, se c'è un «di più» del Giudeo, esso riguarda semmai soltanto la loro posizione oggettiva nella storia della salvezza (cf. 3,2), ma non vale affatto nell'ambito del problema soteriologico, dove «Giudei e Greci sono tutti sotto il peccato» (3,9b). E il verbo προητιασάμεθα stabilisce un nesso logico, non con 3,1-8 ma con la sezione 1,18-2,29. Con essa però si stabilisce un rapporto in crescendo. Da una parte, si riafferma l'uguaglianza di fondo tra Giudei e Greci, che era già il punto centrale di quella sezione in relazione all'imparzialità di Dio. Dall'altra, la situazione dell'umanità viene aggravata, poiché, mentre prima si accennava alla possibilità sia dei pagani che dei Giudei di fare il bene (cf. 2,7.10.14s), ora invece si afferma drasticamente che «tutti sono sotto il peccato» (3,9b) e che «non c'è un giusto, neppure uno» (3,10: il testo proviene da Sal 13,1 LXX; Qoh 7,20), a cui segue un centone di citazioni bibliche fino a 3,18 per ribadire l'esclusione di ogni eccezione. Anzi, è la prima volta nella lettera che appare in 3,9 il decisivo vocabolo ἁμαρτία, che riappare poi in 3,20 a segnare una sorta di inclusione tale da conferire una stretta unitarietà al nuovo brano 3,9-20.

⁽⁶³⁾ Così la Bibbia CEI; cf. anche in genere i traduttori: «nequaquam» (Vg), «pas du tout» (BJ), «no, not at all» (RSV, NEB), «durchaus nicht» (U. Wilckens), «todo considerado, ninguna (ventaja)» (J. Mateos-L. Alonso Schökel).

⁽⁶⁴⁾ Così M.-J. Lagrange («pas entièrement»), C. E. B. Cranfield («not altogether, not in every respect»), E. Käsemann («nicht entscheidend»), H. Schlier («nicht absolut»; la versione italiana fraintende: «in nessun modo»!); cf. anche A. FEUILLET, «La situation privilégiée des Juifs d'après Rm 3,9. Comparaison avec Rm 1,16 et 3,1-2», *NRT* 105 (1983) 33-46.

In ogni caso, tra le due sezioni 1,18-2,29 e 3,9-20 non c'è contrasto, ma un climax tematico. Non è che prima Paolo fosse comandato da un intento teologico (= imparzialità di Dio) e ora da un intento antropologico (= universalità del peccato). Come ha intuito molto bene J.-N. Aletti⁽⁶⁵⁾, la preoccupazione di Paolo resta quella di mantenere l'uguaglianza nella retribuzione del Giudeo e del Greco da parte di Dio, anche se ora essa è considerata negativamente: il punto decisivo è di sottolineare, non che tutti sono peccatori e colpevoli, ma che tutti sono ugualmente esposti alla ὁργή di Dio: anche i Giudei, visto che i vv. 19-20 ribadiscono l'inefficacia salvifica della legge.

2. Rm 3,21-5,21

Ed è qui, con il passaggio a 3,21ss, che si provoca un indovinato effetto-sorpresa⁽⁶⁶⁾. Dopo il crescendo drammatico da 1,18 a 3,20, il lettore di Rm si attenderebbe un pronunciamento punitivo della giustizia di Dio. E invece la δικαιοσύνη θεοῦ si manifesta mediante l'atto redentivo della morte espiatrice di Cristo e mediante la fede del credente che se la appropria come atto di grazia (cf. 3,21-26). In realtà, la sorpresa non è totale, poiché questo concetto positivo di una «giustizia di Dio» salvifica era già stato presentato in 1,17 a proposito dell'evangelo, e quindi posto quasi in esergo a tutta la trattazione. In 3,21 non si fa che riprendere quel tema e svilupparlo adeguatamente. Ciò che ora interessa a noi di notare è insieme l'estensione di questa nuova sezione e la sua funzione propria. Per dirla subito in breve, ritengo (1) che la sezione intenda opporsi a 1,18-2,29 + 3,9-20 in forma tematicamente speculare per dire ora che tutti gli uomini sono uguali di fronte alla salvezza, che cioè Dio è imparziale anche nel concedere a tutti indistintamente la stessa giustificazione per fede, e (2) che la sezione si conclude in 5,21.

Per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero, notiamo in breve che esso procede in tre momenti. Primo: 3,21-31. Riprendendo il tema della giustizia di Dio e quello correlativo della fede, Paolo chiarisce (con probabili elementi desunti dalla tradizione in 3,25) quale sia il luogo della rivelazione della prima e insieme il contenuto

⁽⁶⁵⁾ «Rm 1,18-3,20», 58-59.

⁽⁶⁶⁾ ALETTI, «Rm 1,18-3,20», 61.

della seconda: il sangue del sacrificio di Cristo; di fronte ad esso tutti sono accomunati dalla imparzialità dell'unico Dio (cf. 3,29), che è giusto e giustifica chi crede in Gesù (cf. 3,26). Secondo: 4,1-22⁽⁶⁷⁾. Qui viene proposta la figura di Abramo (fondamentale è il testo di Gen 15,6 appoggiato da Sal 31,1s) per dire, da un doppio punto di vista, che egli fu giustificato in base non alla legge ma alla fede nella promessa (cf. 4,2-5.9b.10.13.15-16a.17b.19-22) e che il suo caso è normativo tanto per i pagani quanto per i giudei ugualmente (cf. 4,9a.11-12.14.16b-17a.18); questa sezione, dunque, è formata da un ricorrente contrappunto tra il passato di Abramo e il presente di «noi» (4,12.16; cf. 4,11: «tutti i credenti»; 4,11.12: «prepuzio... e circoncisione»; 4,17.18: «molte genti»; 4,16: «tutta la discendenza»), così da essere egli non solo un progenitore secondo la carne (cf. 4,1.16), ma anche e soprattutto padre di tutti quelli che si fondano sulla fede (cf. 4,16). Terzo: 4,23-5,21. Ora si riprende la tematica cristologica della sezione 3,21-31 arricchita dalla riflessione midrashica su Abramo. Il pensiero procede in due tappe: in 4,23-5,11 il rapporto con Cristo è visto come promanante tutto dalla fede in lui, che caratterizza la vita presente del cristiano basata sui dati della pace, dell'accesso, della speranza, dell'agape, del pneuma, della riconciliazione; in 5,12-21, mediante un originale contrappunto (ma stavolta antitetico) con Adamo, si riprende la tematica di 1,18-2,29 + 3,9-20 per ribadire compendiosamente in conclusione gli stessi enunciati antropologico (= tutti hanno peccato) e teologico (= Dio è imparziale nel concedere a tutti non la sua ὁργή ma la sua χάρις in Cristo).

Per quanto riguarda poi la dibattuta questione della collocazione di Rm 5 nella struttura della lettera, ritengo fermamente che esso, pur proiettandosi in qualche modo verso la sezione seguente (cf. sotto), appartenga però a pieno titolo alla sezione 1,18-5,21 e più precisamente al suo versante 'evangelico', cioè a 3,21-5,21. Non è certo il caso di discutere qui tutta la questione⁽⁶⁸⁾. Intendo soltanto attirare l'attenzione su alcune considerazioni significative.

(67) Per la cesura dopo 4,22, cf. già RAMAROSON, «Un 'nouveau plan'», 948s, 952s.

(68) Vedi un'ampia informazione in materia in H. PAULSEN, *Ueberlieferung und Auslegung in Römer 8* (WMANT 43; Neukirchen-Vluyn 1974) 12-21; tra i Commenti maggiori pubblicati dopo questa data, ricordo che quelli di Cranfield, Käsemann, Schlier, si schierano per una cesura dopo il cap. 4, mentre

In primo luogo, osserviamo che se 5,1-11 anticipa alcuni temi sviluppati poi nel cap. 8, come fanno giustamente notare alcuni Autori⁽⁶⁹⁾, la sezione 5,12-21 volge invece lo sguardo indietro verso i primi capitoli, sicché il cap. 5 presenta una tematica dall'orientamento incrociato: il primo passo guarda avanti (ma non soltanto: cf. sotto), il secondo guarda indietro. Gli Autori che collegano il cap. 5 al cap. 8 danno maggiore importanza strutturale al brano 5,1-11 e attraggono anche 5,12-21 alla sezione seguente. Ma perché non fare l'inverso, e cioè sottolineare di più il brano 5,12-21 in quanto ripresa di 1,18-2,29 + 3,9-20 (= risvolto negativo della soteriologia) e di 3,21-5,11 (= risvolto positivo della soteriologia) e quindi attrarre anche 5,1-11 a ciò che precede? Ciò è tanto più possibile, in quanto anche Rm 8,17-39 anticipa alcuni temi che saranno materia dei capp. 9-11⁽⁷⁰⁾, senza che con ciò si debba legare quel capitolo a questi.

In secondo luogo, è vero che qualche vocabolo ricorre solo in 5,1-11 e poi nel cap. 8 (così ἀγάπη in 5,5.8); ma altri, che pur saranno caratteristici del cap. 8, sono comuni anche ai capp. precedenti (così δόξα in 3,7; ἐλπίς in 4,18; πνεῦμα in 2,29). In particolare, va notato l'uso dell'aggettivo-pronome πᾶς in senso personale, che esprime l'universalità, sia della condizione peccaminosa dell'uomo, sia della destinazione dell'evento salvifico: esso è tipico di 1,16-4,25 (= 16 volte) e di 9-11 (= 14 volte), mentre in 5-8 ricorre solo 5 volte (5,12bis.18bis; 8,32), di cui quattro nella sezione 5,12-21, che si connette molto meglio con i capp. precedenti. Su questa linea si pone anche l'uso di κόσμος, che nei capp. 5-8 è presente solo in 5,12-13 e si collega meglio ai capp. precedenti (= 7 volte) che non ai capp. 6-8 (= mai). Analogamente, il fondamentale concetto di πίστις, che in 1,16-4,25 ricorre 24 volte, nei capp. 5-8 appare solo due volte (in 5,1.2), le quali perciò si agganciano meglio alla sezione precedente.

quello di Wilckens opta per una cesura dopo il cap. 5 (cf. *Römer*, I, 181-182).

⁽⁶⁹⁾ Cf. soprattutto N. A. DAHL, «Two Notes on Romans 5», *ST* 5 (1951) 37-48; S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos: cap. V ad VIII (Except. Rom 5,12-21)* (Romae 1966), 7-9; più recentemente P. LAMARCHE-C. LE DÛ, *Épître aux Romains V-VIII: structure littéraire et sens* (Paris 1980) specie i criteri alle pp. 11-12.

⁽⁷⁰⁾ Cf. per esempio CRANFIELD, *Romans*, II, 446s; e J.-N. ALETTI, «L'argumentation paulinienne en Rm 9», *Bib* 68 (1987) 41-56, p. 43, n. 9 e pp. 53-55.

La stessa cosa si dovrebbe dire della famiglia lessicale δικ- (δικαιοῦν, δικαιοσύνη, δικαίωμα, δικαίωσις, δίκαιος), il cui scarso uso nei capp. 5-8 suggerisce di attrarre le sue ricorrenze nel cap. 5 (= 9 volte) alla sezione precedente in cui essa è molto più attestata (= 30 volte contro le 12 volte dei capp. 6-8).

In terzo luogo, bisogna particolarmente tenere conto della funzione strutturale dell'interrogativo retorico τί οὖν e τί οὖν ἐροῦμεν. Apparso nella lettera in 3,1, esso era stato finora ripetuto in 3,5.9; 4,1: e ogni volta segnava un passo in avanti e una svolta nella concatenazione logica dell'esposizione paolina. Il cap. 5 invece non presenta mai questo interrogativo, né alcun altro punto di domanda⁽⁷¹⁾. Al contrario, il cap. 5 è caratterizzato soltanto dalla congiunzione οὖν (5,1.9.18) e da una forza argomentativa (con: una forma di sorite in 5,3-5; una comparazione nei vv. 7-8 e un'altra ripetuta nei vv. 15-16.18.19.21; l'uso della tecnica del *qal wahomer* in 5,9.10.15.17 con la quadruplica ripetizione di πολλῶ μᾶλλον) che conferisce all'insieme più il tono di una conclusione che dell'apertura di un nuovo discorso. A ciò si aggiunga che la frase interrogativa τί οὖν ἐροῦμεν riappare solo in 6,1 a indicare un nuovo snodo logico⁽⁷²⁾.

VI. I capitoli 6-8 come risposta al problema formulato in 3,5-8

L'*incipit* del cap. 6 riprende esattamente, nella forma e nel contenuto, la questione formulata in 3,5-8⁽⁷³⁾. Ma al problema là emerso, e sostanzialmente lasciato in sospeso, si dà ora un'ampia e arti-

⁽⁷¹⁾ Anzi, nella prima parte della lettera (capp. 1-11), insieme al cap. 1, è l'unico cap. a non formulare interrogativi.

⁽⁷²⁾ A questi argomenti bisogna aggiungerne altri due, i quali verranno valorizzati più sotto: lo riapparire nel cap. 5 di due verbi già importanti in 3,5.8, συνίστησιν ed ἐπερίσσευσεν (cf. sotto: VI in fine); e la ripresa del discorso diretto alla seconda persona plurale nel cap. 6 (cf. sotto: VI all'inizio).

⁽⁷³⁾ Contro I. J. CANALES, «Paul's Accusers in Romans 3:8 and 6:1», *EvQ* 57 (1985) 237-245, bisogna ribadire che nei due passi non si allude a due diversi gruppi di avversari (cristiani giudaizzanti in 3,8; etnico-cristiani antinomisti in 6,1), ma si tratta sempre della medesima tesi indebitamente attribuita a Paolo da alcuni cristiani romani di origine giudaica (cf. 7,1) ma di tendenza libertina; cf. PENNA, «I diffamatori di Paolo in Rom 3,8».

colata risposta. La ripresa e quindi l'aggancio del cap. 6 a 3,5-8 è doppiamente constatabile, a livello formale e contenutistico.

Dal punto di vista formale, ritorna il medesimo interrogativo, che per di più è formulato due volte sullo stesso argomento:

3,5: ...τί ἐροῦμεν;

6,1: τί οὖν ἐροῦμεν...;

3,7: ...τί ἔτι...;

6,15: τί οὖν; ...

In entrambi i passi, poi, si dà provvisoriamente la medesima, perentoria risposta *μὴ γένοιτο*: anzi, dopo 3,6 essa riappare per la prima volta proprio in 6,2, ripetuta in 6,15. Inoltre, constatiamo che in 6,3 riappare il discorso diretto alla seconda persona plurale («Ignorate forse...»), abbandonato fin da 1,15. Infatti, a partire da 1,16 il tono si era fatto più teorico e riflessivo, appena rotto e vivacizzato dall'introduzione della seconda persona singolare in 2,1-5.17-27, che ha però un mero valore letterario-stilistico e non colloquiale. Improvvisamente in 6,3 si ristabilisce tra il mittente e i destinatari un rapporto diretto, che in 6,11-22 diventa addirittura un imperativo («Non regni più dunque il peccato nel vostro corpo mortale...»). Perciò, è solo col cap. 6 che Rm riacquista la sua connotazione epistolare-famigliare. Qui Paolo si dimostra preoccupato di correggere tra i romani ciò che «alcuni» di essi dicono calunniosamente di lui e della sua predicazione. Infatti nel cap. 6 si confuta ciò che *τινες*, secondo 3,8, gli attribuiscono travisando il suo pensiero. Paolo spiega ora chiaramente e direttamente alla chiesa di Roma che «alcuni» suoi membri non hanno capito che il suo annuncio di libertà non è tale da giustificare la permanenza nel peccato.

È quindi importante osservare che questi modi espressivi danno forma allo stesso contenuto logico, che dopo 3,5-8 riemerge appunto nel cap. 6.

Dal punto di vista contenutistico, infatti, si riformula lo stesso problema suscitato dal contrasto dialettico tra ingiustizia umana e misericordiosa fedeltà di Dio. Il testo di 6,1 è conciso e lapidario:

ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;

(«dobbiamo perdurare nel peccato, affinché la grazia abbon-
di?»).

L'interrogativo viene ribadito, leggermente variato, in 6,15: «Dobbiamo peccare, perché non siamo sotto la legge ma sotto la gra-

zia?»⁽⁷⁴⁾. L'opposizione ἀμαρτία-χάρις non fa che proseguire lo schema dell'antitesi sviluppata subito prima in 5,15-21. Ma il problema che essa pone, se cioè occorra favorire la prima perché trionfi la seconda, è esattamente quello formulato in 3,5-8. La corrispondenza terminologica si può cogliere come segue:

3,5: ἡ ἀδικία ἡμῶν	}	6,1: ἐπιμένωμεν τῇ ἀμαρτίᾳ
3,7: ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι		6,15: ἀμαρτήσωμεν
...ὥς ἀμαρτωλός		
3,8: ποιήσωμεν τὰ κακά	}	
3,5: θεοῦ δικαιοσύνη		6,1.15: (ἡ) χάρις (πλεονάση).
3,7: ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ		
...εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ	}	
3,8: ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ		

Il problema, che è insieme teologico ed etico, nasce appunto dal fatto che il secondo di questi due poli estremi si è affermato in occasione (o a motivo) dell'esistenza del primo. Ora, ciò che occorre favorire ad ogni costo è senza dubbio il secondo dei due elementi (di volta in volta qualificato come «giustizia», «verità», «gloria», «bene», «grazia» di Dio); ma, se c'è quasi un rapporto di causa ed effetto tra i due, se cioè il secondo dipende dal primo, allora sembra inevitabile indulgere al primo (di volta in volta qualificato come «ingiustizia», «menzogna», «male», «peccato»). E in entrambi i passi, il rapporto tra i due poli è espresso ugualmente con la stessa congiunzione finale ἵνα in 3,8 e in 6,1.

La risposta che Paolo sviluppa nei capp. 6-8 non è di carattere speculativo-metafisico (tipo: incompatibilità tra il peccato e la santità di Dio; oppure: sussistenza della grazia anche a prescindere dal fatto storico del peccato). L'Apostolo invece ragiona in base a ciò che si è verificato concretamente nel cristiano con la sua adesione a Cristo. Il suo discorso non è neanche propriamente etico, anche se vi sono incluse alcune esortazioni (specie al cap. 6). Piuttosto Paolo fa un discorso ontologico o di antropologia soprannaturale: nel cristiano si è verificato qualcosa che è incompatibile col peccato. A parte la parentesi dedicata alla tragica situazione dell'uomo (il pagano? il giudeo? il cristiano? o più di uno tra questi?) schiavo del peccato

⁽⁷⁴⁾ La ripetizione fa vedere che il problema non solo resta ben presente alla mente di Paolo, ma che esso è pure sentito nella sua indubbia gravità.

(cf. 7,7-25), egli poggia la sua tesi sostanzialmente su due componenti positive e fondamentali della nuova identità cristiana, concatenate l'una all'altra. La prima è il fatto del battesimo, inteso come associazione alla morte di Cristo: «Così anche voi ritenete di essere veramente morti al peccato ma viventi per Dio in Cristo Gesù» (6,11). La seconda è il dono dello Spirito: esso «ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (8,2)⁽⁷⁵⁾ e ha fatto dei cristiani dei figli adottivi di Dio (cf. 8,14).

I due temi sono strettamente connessi a quello comune della «libertà» (6,18.22; 7,3; 8,2.21)⁽⁷⁶⁾. Pertanto diventa difficile suddividere con precisione queste pagine. Al meglio si possono isolare il brano intermedio 7,7-25 e quello finale 8,31-39, entrambi introdotti dal solito interrogativo retorico τί οὖν ἐποῦμεν. Quanto al resto, i temi del battesimo e dello Spirito si possono articolare così: rispettivamente 6,1-23 e 7,1-6+8,1-30; oppure così: 6,1-7,6 e 8,1-30, salvo restando che la sezione 8,18-30 si può ulteriormente mettere a parte per la sua tematica escatologica. Ma a noi interessa in questa sede insistere non sulla articolazione interna di questa sezione epistolare, bensì sul fatto che la sezione intera nel suo insieme riprende e svolge la questione enunciata in 3,5-8, come abbiamo detto.

Dobbiamo però aggiungere una parola circa un fatto, che parrebbe poco logico: perché Paolo inverte le risposte alle due questioni formulate in 3,1-8? Egli infatti comincia nei capp. 6-8 col rispondere alla seconda (cioè a 3,5-8). Il motivo è semplice ed è dovuto alla

⁽⁷⁵⁾ Annotiamo di passaggio che il tema generale di Rm 6-8 come risposta a 3,5-8 non permette di intendere il *nomos* in 8,2 nel senso specifico di Torah, ma richiede di riconoscergli il senso generico di norma o principio (e al limite di risolvere la locuzione in un genitivo epesegetico). Infatti, il tema generale della sezione è quello del peccato, se cioè convenga rimanere in esso oppure no; la sua contestuale connessione con la legge è molto importante, ma non al punto da far prevalere questa su quello. Anzi, un confronto anche solo statistico tra Gal e Rm fa vedere che, mentre in Gal è prevalente il tema della legge su quello del peccato (rispettivamente: 32x contro 3x), in Rm invece prevale nettamente il tema del peccato su quello della legge (rispettivamente: 47x contro 72x): tenuto conto della diversa estensione quantitativa delle due lettere, ne risulta che per corrispondere alla frequenza di *hamartia* (3x in Gal e 47x in Rm), quella di *nomos* dovrebbe essere di ca. 350x in Rm (invece di 72x)!

⁽⁷⁶⁾ È importante notare che in tutta la lettera l'etimo ἐλευθερ- ricorre solo in questi capitoli: il verbo in 6,18.22; 8,2.21; l'aggettivo in 6,20; 7,3; il sostantivo in 8,21.

contingenza dello sviluppo del suo discorso. Infatti, in 5,21 egli ha raggiunto la conclusione che dove regnò il peccato regnò anche la grazia, stabilendo apparentemente tra le due realtà un rapporto non solo di successione ma anche di conseguenza, tale appunto da giustificare l'obiezione se non convenga coltivare il primo per favorire la seconda. Anzi, proprio il cap. 5 si conferma ulteriormente connesso con ciò che lo precede, per il fatto che in esso riemergono due verbi che erano decisivi in 3,5-8: συνίστησιν (3,5) ed ἐπερίσσευσεν (3,7), là usati a proposito rispettivamente della giustizia e della verità-fedeltà di Dio, che appunto hanno storicamente trionfato sull'ingiustizia e sulla menzogna dell'uomo. Ora, dei due verbi l'uno riappare in 5,8 («Dio dimostra, συνίστησιν, la sua agape verso di noi per il fatto che mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi»), e l'altro ritorna in 5,15 («... Se infatti per la caduta di uno solo i molti morirono, quanto più la grazia di Dio e il dono di grazia mediante il solo uomo Gesù Cristo abbondò, ἐπερίσσευσεν, per i molti»; cf. 5,20b: «Ma dove si moltiplicò il peccato, sovrabbondò, ὑπερεπερίσσευσεν, la grazia»). Dunque, è come se al cap. 5 Paolo riprendesse i termini della questione posta in 3,5-8, anche se non in forma di obiezione ma di affermazione teologica: ed è come se egli facesse suoi i termini scandalosi della questione stessa, essendo vero che storicamente il peccato (di Adamo e dei suoi discendenti) ha oggettivamente dato modo a Dio di dimostrare il suo amore e di far abbondare la sua grazia. A questo punto, una ripresa dell'obiezione e una risposta diretta erano inevitabili; e questo fanno appunto i capp. 6-8.

VII. I capitoli 9-11 come risposta al problema formulato in 3,1-4

Come abbiamo detto, la trattazione dei capp. 6-8 è di fatto una risposta al problema enunciato in 3,5-8. Ma, mentre tale risposta è occasionata contestualmente dalla riflessione sul comportamento misericordioso di Dio (esposto in 3,21-5,21), la formulazione del problema invece era stata occasionata dal comportamento del Giudeo, cioè di Israele, e da quello della sua identità. Infatti 3,5-8 non è che una estensione all'uomo e al cristiano in generale di ciò che, secondo 3,1-4, intercorre nel rapporto tra Israele (incredulo) e Dio. A questo livello, come abbiamo visto sopra, il problema si sdoppia: si parte dalla domanda sulla specificità del Giudeo nei confronti del pagano

(cf. 3,1-2) e si passa a quella posta dall'incredulità di Israele nei confronti dell'evangelo, per dire che essa non annulla la fedeltà di Dio verso il suo antico popolo ma anzi le permette di trionfare sulla menzogna umana (cf. 3,3-4).

In realtà, gli scarni versetti 3,1-4 sottintendevano tutta una serie di gravi interrogativi: qual è il posto di Israele nella storia della salvezza? come va vista l'elezione di Dio nei suoi confronti? come si differenzia Israele dai pagani, sia nel passato pre-cristiano che nell'oggi dell'evangelo? la sua originaria peculiarità viene forse intaccata dal fatto di non aver creduto all'annuncio cristologico? e come si pone la fedeltà di Dio verso l'Israele incredulo? una tale incredulità ha forse una funzione storico-salvifica? e quale sarà il futuro escatologico di questo popolo?

Probabilmente, Paolo ha iniziato a scrivere la lettera, avendo già in mente questo brulicare di domande concernenti appunto Israele⁽⁷⁷⁾. Ma finora esso non aveva ancora ricevuto una attenzione specifica ed esauriente⁽⁷⁸⁾. I capp. 9-11 costituiscono proprio una risposta ad esso.

Per la verità, non possiamo constatare nessun elemento formale, che suggerisca un aggancio diretto di questi capp. con 3,1-4⁽⁷⁹⁾. Il

(77) Cf. JEREMIAS, «Zur Gedankenführung», 149; U. LUZ, «Zum Aufbau von Röm. 1-8», TZ 25 (1969) 161-181, p. 169; vedi anche R. PENNA, «L'évolution de l'attitude de Paul envers les Juifs», *L'apôtre Paul: personnalité, style et conception du ministère* (ed. A. VANHOYE) (BETL LXXIII; Leuven 1986) 390-421.

(78) È certamente interessante notare che per Paolo non esiste un problema cristiano disgiunto da quello di Israele e che anzi quello è fondato su questo, così come Rm 3,5-8 consegue 3,1-4. E anche se nell'economia della lettera l'Apostolo tratta prima la situazione del cristiano battezzato e del suo rapporto con il peccato e con lo Spirito (= capp. 6-8) e poi quella del popolo d'Israele (= capp. 9-11), tuttavia l'emergere di questo al secondo posto non è affatto indice di secondarietà assiologica; il fatto, piuttosto, dice che Israele pone un problema ineludibile, che deve comunque essere affrontato: esso infatti sta all'inizio e alla fine dell'esposizione paolina, tanto che viene a formarsi una sorta di inclusione tra l'iniziale 1,16 (in cui il Giudeo è messo al primo posto tra i destinatari dell'evangelo) e il conclusivo 9-11 (in cui termina la sezione teologica della lettera).

(79) Vedere un nesso tra i concetti dialettici «verità-menzogna» in 3,4b-c (γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης; cf. anche 3,7a: ἀλήθεια - ψεῦσμα) e in 9,1 (ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι) significherebbe forzare le corrispondenze, poiché i due concetti hanno nei due pas-

nesso è logico e tematico. E a questo livello è indubitabile. Infatti, dopo la solenne apertura giuratoria di 9,1-3, l'enumerazione dei titoli specifici dell'identità di Israele in 9,4-5 risponde di fatto all'interrogativo sul «di più» formulato in 3,1 e amplia la prima, provvisoria ammissione enunciata in 3,2. Anzi, all'ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ di 3,2 corrisponde la riaffermazione di 9,6: οὐχ οἶον δὲ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Il senso tuttavia è parzialmente diverso: i λόγια alludevano alla rivelazione in generale, confidata a Israele, mentre ora il λόγος si specifica dal contesto come volontà elettiva (e quindi selettiva) di Dio nella storia della salvezza.

Ed è l'enunciazione di questo principio che dà il via alla riflessione paolina. La quale si può articolare, seguendo la suddivisione più corrente, in tre momenti: come già nella storia dei patriarchi e in quella dell'esodo Dio elegge per sua grazia insindacabile, così oggi l'adesione all'evangelo di una parte soltanto di Israele e soprattutto dei pagani è un atto gratuito di Dio (cf. 9,6-29); ora, infatti, la giustizia di Dio si è rivelata in Cristo, superando l'economia basata sulla legge, e ad essa ci si rapporta soltanto mediante la fede nell'ascolto dell'evangelo indirizzato a tutti gli uomini (cf. 9,30-10,21); Dio resta comunque fedele al suo popolo: non ci si inorgoglisca dunque sui Giudei increduli, anche perché essi favoriscono l'ingresso dei pagani nell'alleanza e poi tutto Israele sarà salvato (cf. 11,1-32); i seguenti vv. 11,33-36 racchiudono infine una dossologia conclusiva, che esprime stupore e adorazione di fronte agli insondabili progetti salvifici di Dio.

Al di là della struttura interna di questa sezione, fortemente unitaria e omogenea, ciò che mi preme di sottolineare è che la densa tematica ivi sviluppata non trova di fatto nella lettera nessun'altra connessione, se non appunto con 3,1-4. Infatti, essa non si innesta in modo soddisfacente sul cap. 8 immediatamente precedente; nonostante alcune preparazioni che ci invitano a non pensare ad un accostamento puramente estrinseco⁽⁸⁰⁾, il cap. 8 chiudeva già una sezione con la parte finale 8,31-39, che cantava quasi innicamente la vittoria del cristiano dovuta all'agape di Dio in Cristo. Altre connessioni non entrano in conto; anche il caso di Abramo, trattato al cap. 4, è ora

si due significati diversi, teologico nel primo e soltanto umano-noetico nel secondo.

⁽⁸⁰⁾ Cf. sopra: nota 70.

ripreso secondo un'altra prospettiva in 9,7-9: là come fulgido paradigma di giusto per fede, qui come padre di un figlio secondo la carne e di uno secondo la promessa e quindi come personaggio praticamente secondario di fronte all'intervento elettivo di Dio verso uno solo dei suoi figli.

Dunque, più ancora che per il nesso dei capp. 6-8 con 3,5-8, dovrebbe essere chiaro che i capp. 9-11 si rifanno a 3,1-4. Anzi, a ben vedere, il passo di 3,1-4 non è che un esponente dell'intera sezione 1,18-5,21 che è presupposta tutta quanta dai capp. 9-11 nella sua doppia affermazione dell'imparzialità di Dio tanto di fronte al peccato quanto nell'evento della giustificazione e quindi nell'affermazione dell'uguaglianza di Giudei e Gentili di fronte a lui (cf. 10,12: «Infatti non c'è differenza tra il Giudeo e il Greco, poiché egli è il Signore di tutti, ricco verso tutti coloro che lo invocano»). Da questo punto di vista, i capp. 9-11 si agganciano globalmente ai primi cinque capitoli della lettera. Tuttavia, è solo in 3,1-4 che la questione di Israele era stata formalmente posta, e pertanto è con quel passo che esiste un loro rapporto privilegiato.

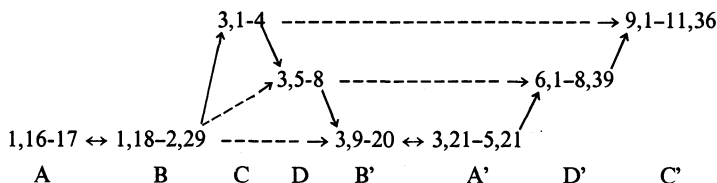
Conclusione

La nostra indagine strutturale, come ci siamo proposti, riguarda soltanto i primi undici capitoli della lettera ai Romani⁽⁸¹⁾. E qui abbiamo scoperto che tutto si tiene armonicamente insieme, se non con l'arte di un'esposizione logicamente concatenata e consequenziale, poiché la linea di pensiero è spezzata e segna momenti di sospensione, di rimando, e di ripresa, certo però con la tecnica di uno sviluppo tematicamente omogeneo: gli argomenti trattati possono rompersi e moltiplicarsi, ma sempre l'uno deriva dall'altro e mai notiamo aggiunte o sovrapposizioni eterogenee⁽⁸²⁾.

⁽⁸¹⁾ Si potrebbe tuttavia osservare che i seguenti capp. 12-16 non sono assolutamente sganciati da ciò che li precede. Una conferma del loro mutuo legame può essere vista nell'uso della contrapposizione fra i concetti astratti «bene-male»: la loro comparsa in 3,8 comanda forse anche i passi 12,1 e 16,19b (cf. PENNA, «I diffamatori di Paolo in Rom 3,8»).

⁽⁸²⁾ Non ritengo quindi giustificabile la spartizione di Rm proposta da B. NOACK, «Current and Backwater in the Epistle to the Romans», *ST* 19 (1965) 155-166, in acque correnti (= 1,1-17; 3,9-20.27-31; 4,1-25; 9,1-11,36) e

In questo insieme organico abbiamo individuato e messo in luce la particolare funzione strutturale di 3,1-8, su cui confluisce la breve sezione epistolare precedente (cioè 1,16-2,29) e da cui si dipartono tutti gli sviluppi del corpus successivo della lettera. La pericope funziona come un prisma ottico, il quale rifrange e scompone i colori di un raggio luminoso che lo raggiunge. La struttura di Rm 1,16-11,36 si può pertanto evidenziare con la figura seguente:



Come si vede, il pensiero incalza con apporti sempre nuovi fino a 3,8; poi Paolo non fa che riprendere e sviluppare e approfondire le dense formulazioni precedenti. Per tornare al paragone enunciato poco sopra, il fascio di luce che giunge fino all'inizio del cap. 3 riguarda l'affermazione dell'uguaglianza di Giudei e Greci di fronte all'evangelo (= A, sviluppato in A' ma soggiacente anche in D' e C') e soprattutto di fronte a Dio che giudica imparzialmente entrambi (= B, ripreso in B'). Una simile tesi non poteva che suscitare il problema della particolare identità di Israele (= C, sviluppato in C'), da cui promana naturalmente quello più generale del rapporto tra il peccato dell'uomo e la misericordia di Dio (= D, sviluppato in D').

Il rimando della risposta alle questioni formulate in 3,1-4.5-8 è motivato dal fatto che Paolo deve ancora terminare il discorso iniziato in 1,18-29 (ripreso compendiosamente in 3,9-20) concernente l'uguaglianza di Giudei e Greci nel peccato, per dire antitetivamente in 3,21-5,21 che Giudei e Greci sono uguali anche nella giustificazione per fede cioè per grazia. Tuttavia, la risposta alle questioni presuppone rispettivamente le trattazioni precedenti. Così 6,1-8,39 ri-

acque stagnanti (= 1,18-3,8.21-26; 5,1-8,39), secondo cui solo le prime esprimono veramente le situazioni e i problemi che indussero Paolo a scrivere la lettera. Tuttavia è vero che, come sostiene l'Autore, è stata la nuova situazione storico-salvifica che «indusse Paolo a ripensare il problema del rifiuto e della salvezza di Israele, e se non fosse stato per questo problema e per la prontezza di Paolo nell'affrontarlo, noi non avremmo mai avuto neanche Rm 5-8» (pp. 164-165).

sponde a 3,5-8 ma si innesta logicamente su 3,21-5,21 col dire che il peccato e la grazia non solo non possono coesistere, ma neanche occorre peccare per favorire la grazia, poiché, essendo il peccato connesso con la legge, il cristiano è già ormai libero da entrambi sulla base del battesimo e dello Spirito. Così 9,1-11,36 risponde a 3,1-4 ma presuppone tutto ciò che è già stato detto prima, poiché il problema di Israele deriva sia dalla tesi dell'universale uguaglianza degli uomini nel peccato e nella giustificazione, sia dalla trattazione della misericordia di Dio che non è infranta dal peccato dell'uomo e anzi lo supera e lo annulla (cf. la salvezza escatologica di Israele).

Scopriamo pertanto nei primi undici capitoli di Rm tre grandi unità tematiche complementari, che caratterizzano tre diversi gruppi umani: 1. uguale situazione di peccato e di giustificazione di tutti gli uomini, *Giudei e Greci*, davanti a Dio (= A, B; B', A', cioè: 1,16-5,21); 2. nuova esistenza dei *battezzati* in Cristo e nello Spirito (= D, D', cioè: 3,5-8 + 6,1-8,39); 3. incredulità di *Israele* e fedeltà di Dio (= C, C', cioè: 3,1-4 + 9,1-11,36).

Pont. Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Roma

Romano PENNA

SUMMARY

This study aims to show that Rm 3,1-8 has a particular function, which is very important for the outline of the structure of Romans.

Two questions are addressed here: a) 3,1-4 about the place of Israel in the history of salvation; and b) 3,5-8 about the possibility of sinning so that the merciful justice of God may display itself. They receive a full answer only in 9-11 and in 6-8 respectively. These two main questions arise out of the first section of the letter (= 1,16-5,21), where Paul states that Jews and Greeks all are equal before God both in sin (= 1,18-2,29 + 3,9-20) and in justification (= 3,21-5,21).

ANIMADVERSIONES

The Inclusion of the Gentiles in Rom 3,27-30⁽¹⁾

In an earlier article I argued that Rom 3,27 was a recapitulation of the argument Paul had made in Rom 2,17-3,26. Based upon this understanding, Rom 3,27 could be paraphrased as follows:

Now, in light of the new revelation in Christ (3,21-26) where is the boasting we first mentioned at 2,17? It is eliminated. Through a law of works (as in fact we had argued in 2,17-3,20)? No, now, because of the new revelation (in 3,21-26), boasting is eliminated by a law of faith⁽²⁾.

Whether or not one agrees with this understanding of Rom 3,27 in terms of what precedes it, it is clear that the verse primarily concerns the exclusion of boasting. In this brief note, I will study the verses following Rom 3,27 (i.e. 3,28-30), and demonstrate that they reveal the practical consequence that Paul draws from the *exclusion* of boasting, namely, the *inclusion* of the Gentiles into the union of those who are saved in Christ. In this interpretation, the primary topic of Rom 3,27-30 is the inclusion of the Gentiles, and not, for example, justification by faith⁽³⁾.

1. Rom 3,28

λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

For we hold that a man is justified by faith apart from works of law.

In v. 28 Paul briefly grounds his opinion expressed in v. 27 — that boasting is excluded — by summarizing the argument of vv. 21-26: justification takes place by faith rather than by works⁽⁴⁾. Paul does not use v. 28 to

⁽¹⁾ This article is based on part of my doctoral dissertation, "*We Uphold the Law*". *A Study of Rom 3,31 In Its Context*. Unpubl. Ph. D. Dissertation. Louvain, 1985, written under the supervision of Jan Lambrecht; see esp. 212-229.

⁽²⁾ See R. W. THOMPSON, "Paul's Double Critique of Jewish Boasting", *Bib* 67 (1986) 520-531, esp. 531.

⁽³⁾ See, for example, E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans* (Grand Rapids 1980) 103.

⁽⁴⁾ See J.-M. CAMBIER, *L'Evangile de Dieu selon l'Épître aux Romains. Exégèse et théologie biblique. 1: L'Evangile de la justice et de la grâce* (StudNeot 3; Bruges 1967) 151; according to Barrett, 3,28 "sums up the argument of i.15-iii.26" (C. K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans* [London 1957] 82).

introduce new teaching; rather he presents here what everyone already knows and agrees on and uses it to form the basis for the conclusion that boasting is excluded (v. 27).

There are two grammatical indicators that this understanding of v. 28 is correct. The first is the particle γάρ, which most exegetes agree is the preferred reading in this text⁽⁵⁾. The γάρ statement grounds Paul's thought expressed in v. 27; he reasons that we can believe that boasting is eliminated (v. 27) because we know that persons are justified by faith (v. 28). A second element in v. 28, the use of λογίζομεθα, also shows that the content of the verse is not something new. This first-person plural might be freely translated, "As we all know..."⁽⁶⁾. In v. 28, Paul draws on what everyone already agrees on, namely, that we are all justified by faith. This means that justification by faith is not the *conclusion* to which Paul wishes to lead his readers at this moment; rather, it is now the *premise* on which he bases his conclusion that boasting is excluded. In v. 29, Paul will draw out the practical implication of the exclusion of boasting.

2. Rom 3,29

ἡ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, ...

Or is God the God of Jews only? Is he not the God of Gentiles also?, Yes, of Gentiles also, ...

In v. 29 Paul poses the conclusion that must be drawn if one denies the premise of v. 27: either justification is by faith, or one must think that God is really the God only of the Jews⁽⁷⁾. It is patently clear that Paul expects no one to agree with this alternative as he continues writing, "Surely you agree that God is the God of the Gentiles, too? Of course he is!"⁽⁸⁾.

⁽⁵⁾ See, for example, B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York 1971) 509; see also C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols. (ICC; Edinburgh 1975; 1979); I, 220, n. 4; J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 2 vols. (Grand Rapids 1982) I, 123; H. RIDDERBOS, *Aan de Romeinen* (Kampen 1959) 89; BARRETT, *Romans*, 82; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*. I. Teilband. Röm 1-5 (Köln-Neukirchen-Vluyn 1978) 247, n. 768; W. SANDAY-A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC; Edinburgh 1908) 95.

⁽⁶⁾ CRANFIELD, *Romans*, I, 221, states that the force of λογίζομαι is to signal that this "conviction is common to all believers"; see also CAMBIER, *L'Evangile*, 151, and D. ZELLER, "Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre", *TP* 56 (1981) 204-217, 209; on the use of first-person plural statements in Paul generally, see C. E. B. CRANFIELD, "Changes of Person and Number in Paul's Epistles", *Paul and Paulinism*, (FS. C. K. Barrett; [M. HOOKER and S. G. WILSON eds.] London 1982) 280-289, esp. 285. R. B. HAYS, "Have We Found Abraham to Be Our Forefather According to the Flesh? A Reconsideration of Rom 4:1", *NT* 27 (1985) 76-98, calls attention "to a fact too little recognized: Paul assumes without defense or fanfare" that God justifies by faith.

⁽⁷⁾ On the force of the particle ἡ, see, for example, BAGD, 342; THAYER, *Lexicon*, 275; CRANFIELD, *Romans*, I, 221.

⁽⁸⁾ This paraphrase is intended to highlight Paul's use of οὐχὶ and ναὶ; on these, see BAGD, 598 and 532, respectively.

And now comes the rub. To what extent, exactly, is God the God of the Gentiles? Of course, he is their creator and their judge⁽⁹⁾; but does God treat the Gentiles in the same way that he treats the Jews? Or, to turn the question around, isn't it true that the Jews have some special privilege with God that the Gentiles don't have?

Since v. 27 Paul has been arguing against this very idea of Jewish privilege with God; it is also implicit in v. 28, and is almost explicitly stated in v. 29. But some ideas die hard, if at all, and Paul presses on. If anyone has missed the point that Jewish privilege is "out" and Gentiles are "in", v. 30 should clarify the issue.

3. Rom 3,30

...εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιοῦσιν περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.

...since the God who will justify the circumcised by faith and the uncircumcised by faith is one (my translation).

Here I have departed from the RSV translation and have provided my own. The reason for this is that the determining factor in the interpretation of v. 30 rests on how one understands the relative clause ὃς δικαιοῦσιν... I have translated it simply as a descriptive relative clause, modifying the noun "God". The RSV transforms the (dependent) relative clause into an (independent) main clause, translating v. 30 "since God is one; and he will justify the circumcised on the ground of their faith and the uncircumcised through their faith" (emphasis added).

By translating the relative pronoun ὃς with the personal pronoun "he", and by adding the semicolon and the connective "and" to the text, the RSV changes what I take to be Paul's original line of thought. According to the RSV, Paul states that God is one, and then further states that God will justify everyone on the basis of faith. In this interpretation, it appears that Paul wants to make two points: God is one, and God will justify everyone on the basis of faith. In the RSV, the logical relationship between these two ideas is not specified; they are merely linked with "and". In the exegesis of this verse, however, that relationship is often made to be causal, and the oneness of God is then understood as the cause or ground of the one manner of God's justifying activity. Thus it is not uncommon to read that Paul is here drawing conclusions from his affirmation that God is one⁽¹⁰⁾; or, more specifically, that the relative clause of v. 30 "states what is for Paul the co-

⁽⁹⁾ See for example, CRANFIELD, *Romans*, I, 221; RIDDERBOS, *Romeinen*, 89; WILCKENS, *Römer*, I, 248.

⁽¹⁰⁾ See, for example, G. LAFON, "Une loi de la foi. La pensée de la loi en Romains 3,19-31", *RSR* 61 (1987) 32-53, esp. 47; see also J. M. BASSLER, "Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans", *NT* 26 (1984) 43-58, *passim*, and esp. 55; see also O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Göttingen 1955) 156; KÄSEMANN, *Romans*, 104; WILCKENS, *Römer*, I, 248.

rollary to be drawn from the confession that God is one — namely, that He will justify Jew and Gentile alike by faith alone”⁽¹¹⁾.

To think that the oneness of God in v. 30a in any way causes or grounds the justifying activity of God in v. 30b is to impute more to the relative clause here than is acceptable and to misunderstand the logic of the verse⁽¹²⁾. What I am proposing is that we read the relative clause in Rom 3,30 as purely descriptive: the God who justifies on the basis of faith is one (and because he is one, he is God of the Gentiles — v. 29)⁽¹³⁾.

This understanding of v. 30 sets it comfortably within the line of thought initiated at v. 27. There Paul announced the exclusion of boasting; in v. 28 he drew on Christian teaching (justification by faith) to ground this exclusion⁽¹⁴⁾. In v. 30 Paul draws on traditional Jewish teaching — that God is one — and couples it with the Christian teaching on justification by faith, to provide the basis for his main concern, which is expressed in v. 29: God is the God of the Gentiles. Those who understand v. 30 to mean that the oneness of God *causes* God to justify everyone on the same basis fail to realize that for Paul, it is not because God is one that he justifies on the basis of faith, but because of faith in Christ (see 3,21-26). In vv. 28-30 Paul is saying to his readers: From our Jewish faith we learn that God is one; from the new revelation in Christ we learn that God justifies all persons on the basis of faith. The oneness of this God, whom we *now* know (3,21: νυνί) to justify by faith, becomes a reason for saying that this God is indeed the God of the Gentiles. Monotheism alone was insufficient to lead to the idea of God's total lordship over the Gentiles; but if the monotheistic God justifies everyone by faith, then, of course, he is really the God of the Gentiles. Thus it was necessary for Paul to add the descriptive relative clause of v. 30b. Monotheism alone would not necessitate the total inclusion of the Gentiles.

St. Francis Seminary
3257 South Lake Drive
Milwaukee, WI 53207 U.S.A.

Richard W. THOMPSON

⁽¹¹⁾ CRANFIELD, *Romans*, I, 222.

⁽¹²⁾ I do not deny that a relative clause can bear a causal nuance. At 1 Cor 10,13, for example, we read πιστός δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἕσσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ τὸ δύνασθε; the RSV translates, “God is faithful; and he will not let you be tempted beyond your strength”. Here to see a causal nuance in the relative clause is not out of place.

⁽¹³⁾ This understanding of Rom 3,30 appears in the commentary of H. RIDDERBOS, *Romeinen*, 89: “But if then there is one God, who deals with persons not on the basis of merit but on (the basis of) grace, then this one God must also be the God of the Gentiles” (my translation).

⁽¹⁴⁾ See THOMPSON, “Paul’s Double Critique”, 527-528.

Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11

1. Le problème

A la différence des esclaves hommes hébreux, les esclaves femmes hébraïques, vendues par leur père, ne jouissent pas de l'affranchissement de la septième année (vv. 2 et 7). Dès lors la question se pose pour le propriétaire comment il peut en renvoyer une lorsqu'il ne veut plus la garder. Le v. 8 prévoit cette question en indiquant le seul renvoi légitime: le rachat de cette esclave. Mais en permettant uniquement le rachat, la loi exclut la vente (ou revente) de l'esclave à un nouveau maître (v. 8b). Car rachat signifie levée de la servitude moyennant un prix. Ainsi se trouve précisé le sens de l'expression «à un peuple étranger il n'a pas pouvoir de la vendre». Le seul acheteur légitime est le groupe des siens qui achètera l'esclave en vue de lui obtenir la liberté et la réintégration dans sa parenté. «Peuple étranger» (*'am nokri*) désigne une collectivité (peuple, parenté) précisément sans aucun lien de parenté avec l'esclave, et achetant par conséquent une esclave non en vue de son affranchissement, mais pour s'en servir comme servante.

Cette question revêt une dimension supplémentaire lorsque le propriétaire est en même temps époux ou fiancé de son esclave. Il y a alors concurrence de deux droits: celui du propriétaire vis-à-vis de la femme esclave, et celui de l'époux vis-à-vis de l'épouse. Cette concurrence de deux droits est envisagée lorsqu'on lit notre passage avec la leçon *qeré* au v. 8, alors que la leçon du *ketiv* fait abstraction d'un mariage du propriétaire avec son esclave. En outre, au v. 7 LXX et Vg présentent un texte différent du MT.

Ex 21,7-11 pose donc un problème complexe de critique textuelle, lié intimement à une question d'interprétation du contenu juridique du texte⁽¹⁾.

(1) L'idée de cette étude m'a été suggérée par une thèse du P. B. OGNIBENI sur les *ketiv* et *qeré* «non» (*lo'*) et «lui» (*lô*), *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia* (Fribourg 1988). Une divergence entre lui et moi à propos d'Ex 21,8 m'a donné le désir d'approfondir ce cas de critique textuelle et d'histoire du droit de la femme israélite. Que le P. Ognibeni soit ici vivement remercié de son étude si stimulante et fouillée. — Quant aux notes de cet article, elles se limiteront à l'essentiel. Les ouvrages fournissant de plus amples informations bibliographiques y seront mentionnés. Je remercie Mlle R. Egger, docteur en théologie, pour la précieuse aide qu'elle m'a apportée pour la rédaction de cet article.

2. MT lu selon le qeré et selon le ketiv au v. 8⁽²⁾

Qeré

Si elle (la femme esclave)
déplaît aux yeux de son
maître qui se (*lō*) l'est
destinée, il la fera affranchir.
Il n'a pas pouvoir de la
vendre à un autre peuple
en la traitant avec félonie.

Ketiv

Si elle (la femme esclave)
déplaît aux yeux de son
maître qui ne l'a pas (*lo'*)
destinée, il la fera affranchir.
Il n'a pas pouvoir de la
vendre à un autre peuple
en la traitant avec félonie.

Pour déterminer la leçon originale entre le *qeré* et le *ketiv* au niveau du MT il faut comprendre la cohérence de chaque forme dans l'ensemble du passage⁽³⁾.

La leçon du *qeré* s'interprète ainsi: v. 7 nie le droit aux femmes-esclaves de retrouver la liberté au bout de six ans. Leur esclavage durera donc toujours, excepté un cas: si le maître l'a prise pour épouse pour lui (v. 8) ou pour son fils (v. 9). Si, plus tard, le maître divorce de son épouse-esclave, elle restera libre, car la liberté acquise par voie de fiançailles ou de mariage restera acquise à jamais. Si le maître et époux veut se séparer d'elle, puisqu'il la

⁽²⁾ La leçon *qeré-ketiv* du v. 8 figure dans les listes du *Sefer 'Oklā we-'oklā*: F. DIAZ ESTEBAN, *Sefer Oklah we-oklah. Colección de listas de palabras destinadas a conservar la integridad del texto hebreo de la Biblia entre los Judios de la edad media* (Madrid 1975) 139 (liste 88); S. FRENSDORFF, *Das Buch Ochlah W'ochlah* (Massora) (Hannover 1864 = New York 1972) 98-99 (listes 105 et 106). La liste se trouve dans la *massora magna* en Lev 11,21: G. E. WEIL, *Masorah gedolah iuxta codicem Leningradensem B 19a*, Vol. 1 (Rome-Stuttgart 1971) 210 (liste 1795).

⁽³⁾ Le *qeré* est adopté par l'exégèse plus souvent que le *ketiv*. Pour l'exégèse plus ancienne on trouve une argumentation détaillée en faveur du *qeré* chez C. VITRINGA, *Sacrarum observationum liber tertius* (Franequerae 1691) 210-220; pour l'exégèse moderne et actuelle on trouve un état de la question chez I. CARDELLINI, *Die biblischen «Sklaven»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (BBB 55; Bonn 1981) 351-358. Cardellini opte pour la leçon du *ketiv* comme leçon originale, op. cit. p. 253, n. 53, mais en fait, il combine les deux leçons: «qui ne se l'est pas destinée» (v. 8). C'est ce que font également C. M. CARMICHAEL, *The Laws of Deuteronomy* (Ithaca 1974) 58, n. 7 et la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB). Mais C. F. KEIL, *Genesis und Exodus* (Biblicher Commentar über das Alte Testament; Leipzig 1878 = Giessen 1983) 522, note que, dans ce cas, le complément du datif «pour lui» ne devrait pas manquer. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (AnBib 100; Rome 1982) 134, ne voit pas de différence de sens entre les deux leçons pour l'ensemble d'Ex 21,7-11. Déjà VITRINGA, loc. laud., a montré la fragilité d'une telle vue des choses. VITRINGA, *Sacrarum observationum*, 214-215, veut montrer le contraire. Il cite, à l'appui de sa thèse selon laquelle il s'agit d'un déplaisir sexuel et conjugal à l'égard de la femme-esclave, Dt 21,14 et 24,1. Mais précisément les tournures hébraïques en ces deux passages sont différentes (*l' hps, l' mš' hn b'yny*), alors que le seul passage parallèle réel, Gen 28,8 ne signifie pas le déplaisir sexuel! Comme Vitranga aussi CARMICHAEL, *Deuteronomy*, 57,59.

répudie, il ne peut plus la revendre comme esclave! Il peut lui accorder l'affranchissement ou la donner à son fils comme épouse. Selon cette loi, l'affranchissement de la femme-esclave, grâce au mariage avec son maître, est irrévocable. Un divorce ne produit pas l'effet de la ramener à sa condition antérieure de servante.

La leçon du *ketiv* donne le sens suivant: Selon v. 7 une femme vendue comme esclave par son père reste en principe esclave pour toujours puisqu'elle n'est pas libérée au bout des six ans. Si elle déplaît à son maître, celui-ci a deux possibilités de renvoi, à condition toutefois qu'il ne l'a pas «destinée» (v. 8): il peut la faire racheter ou la donner à son fils en mariage avec tous les droits d'une épouse (vv. 8-11). Cela signifie positivement: il ne peut la revendre.

Le sens du terme «destiner» au v. 8 est précisé en gros par le v. 9 où il veut dire: donner en mariage à un fils, c'est-à-dire à une personne dépendante de l'autorité paternelle. Deux personnes dépendent en effet du père de famille: le fils dont il est le père, et la femme-esclave dont il est le propriétaire. «Destiner» signifie par conséquent ici: le *paterfamilias* décide un mariage entre deux personnes dépendantes toutes les deux de son autorité. Juste avant (vv. 4-6) un cas analogue était discuté dans lequel le chef de famille marie un esclave avec une de ses esclaves qu'il lui donne comme épouse. Là le terme était «donner» (v. 4), parce qu'il signifie la réalisation du mariage. «Destiner» aux vv. 7 et 9 signifie promettre ou décider le principe d'un mariage qui sera réalisé plus tard.

Le verbe «destiner» au v. 8 manque d'un complément au datif, lorsqu'il est lu selon le *ketiv*. C'est sans doute voulu. Cette femme esclave n'est encore promise ou fiancée à personne. Elle est célibataire en fait et en droit. Son statut est celui d'une femme non-engagée à l'égard d'un homme.

A qui pourra-t-elle être «destinée»? Selon l'analogie du v. 9 ce doit être une personne dépendante de l'autorité du chef de famille. Ce sera donc le fils (v. 9) ou un esclave, comme le v. 4 l'envisage. Ce ne sera probablement pas le père de famille lui-même, car dans ce cas l'hébreu dispose d'un autre terme pour dire «se fiancer avec quelqu'un» (*'rs*). Le *ketiv* suppose ainsi qu'un maître ne peut renvoyer une esclave hébraïque qu'à condition que cette esclave ne soit liée par aucun lien matrimonial ni avec lui, ni avec son fils ni avec un esclave, car «il ne l'a pas destinée». Si elle est libre de tels liens, la loi n'autorise que deux moyens pour mettre un terme à la relation du propriétaire à son esclave: ou bien elle sera affranchie ou bien elle sera choisie comme bru. Elle ne pourra pas être revendue. L'absence de l'affranchissement de la septième année est ainsi compensée par l'interdiction de revendre une esclave.

Notons en passant que c'est le cas symétriquement opposé à l'esclavage de l'homme: celui-ci est limité à six ans (v. 2); exceptionnellement il peut être commué en un esclavage durable et définitif (vv. 5s), alors que l'esclavage de la femme est en principe durable (v. 7), puisqu'il n'y a pas d'affranchissement à la septième année pour elle. Mais elle peut être libérée par les deux voies mentionnées aux vv. 8-11.

En résumé, le *qeré* s'occupe de la femme-esclave fiancée à son maître ou mariée avec lui et ensuite répudiée, alors que le *ketiv* s'intéresse à une esclave

ni fiancée ni épousée que son maître veut renvoyer. Renvoi d'une femme qui avait été esclave avant d'être l'épouse de son maître, renvoi d'une esclave qui n'avait jamais été ni fiancée ni épouse, voilà les deux problèmes soulevés par les deux formes textuelles. Le *qeré* concerne au fond le divorce d'un israélite libre avec une esclave devenue sa fiancée ou femme et précise les droits de cette ancienne esclave et épouse répudiée. Le *ketiv* se préoccupe directement d'une esclave israélite célibataire. Indirectement il implique qu'une esclave «destinée», ce qui veut dire promise en mariage à un fils ou à un esclave du chef de famille, ne peut être renvoyée, affranchie ou choisie comme bru.

C'est une problématique qui lie les vv. 7-11 à la section précédente vv. 2-6. Car les vv. 7-11 ôtent au maître le droit de renvoyer une esclave fiancée soit avec son fils soit avec un de ses esclaves. C'est la protection du mariage entre un mari et une femme qui dépendent tous les deux du *paterfamilias*. Celui-ci n'est pas autorisé à faire usage de son droit de père et de maître sur son fils et sur ses esclaves pour supprimer leur lien matrimonial promis ou réalisé. Le lien matrimonial prévaut sur le droit du chef de famille sur son fils et sur ses esclaves hommes et femmes.

L'ensemble du contexte d'Ex 21,1-11 forme ainsi une unité organique, dès qu'on le lit selon le *ketiv* au v. 8. C'est pourquoi le *ketiv* a des chances d'être la leçon originale.

En effet, si un esclave renonce définitivement à sa liberté par amour de sa femme et de ses enfants (vv. 4-6), il doit être assuré contre leur perte. Sinon il perdrait tout, liberté, femme, enfants! C'est pourquoi la loi doit ôter à leur maître commun le pouvoir de défaire leur mariage, en lui interdisant le renvoi de la femme esclave et en excluant un autre mariage de celle-ci avec un fils du maître. C'est ce que le v. 8 lu selon le *ketiv* implique positivement. Si cette femme est «destinée», donnée en mariage à quelqu'un par son maître, il ne peut d'aucune manière l'affranchir ou la prendre à son mari pour la donner comme épouse à son fils! La disposition des vv. 4-6 du côté de l'homme appelle nécessairement une disposition symétrique complémentaire du côté de la femme. C'est le rôle des vv. 7-8.

Cet argument en faveur du *ketiv* comme leçon originale repose donc sur l'observation que les vv. 7-11 forment un diptyque avec les vv. 2-6. En voici en résumé les deux volets: Ex 21,2-6 concerne la fin de l'esclavage de l'esclave-homme en général. Symétriquement Ex 21,7-11 traite du terme de l'esclavage de l'esclave-femme en général. Les vv. 4-6 introduisent un cas de non-affranchissement de l'esclave-homme, comme les vv. 8-11 présentent le cas d'affranchissement de l'esclave-femme. Dans les deux cas, il y a structure identique, mais opposée: une règle générale suivie d'une exception. Dans le cas de l'homme, la règle générale est l'affranchissement au bout des six ans, l'exception étant le non-affranchissement, donc l'esclavage durable, à cause de la fidélité de l'esclave à son mariage avec une femme que lui a donnée son maître, et qui continue à appartenir à son maître. Inversement, dans le cas de la femme, la règle générale est le non-affranchissement au bout des six ans, donc l'esclavage durable, l'exception étant l'affranchissement intervenu à cause d'une suppression de la condition d'esclave par affranchissement ou par mariage. Les vv. 7-11 ont donc leur place logique après le cas discuté aux vv. 4-6.

Le deuxième argument en faveur du *ketiv* comme leçon originale est également contextuel. Il est lié au premier et tient à la portée générale de la loi en vv. 2-6 et 7-11. La disposition des vv. 2-6 vise tout esclave hébreu; la disposition des vv. 7-11, lue selon le *ketiv*, concerne de même toute esclave hébraïque, vendue par sa famille (il ne peut y avoir d'autres femmes israélites réduites à la condition d'esclave). En revanche, la disposition des vv. 7-11, lue selon le *qeré*, ne concerne qu'une fraction des esclaves, celles qui sont mariées ou fiancées à leur maître.

Cette restriction de la portée amène le troisième argument en faveur du *ketiv*. Il est fondé sur la signification de l'expression «déplaire aux yeux de son maître» (v. 8).

«Déplaire» («être méchante aux yeux de son maître») en effet ne signifie jamais déplaire sexuellement⁽⁴⁾. On peut citer ici le seul autre passage où des femmes sont sujet de l'expression «être méchante aux yeux de quelqu'un», Gen 28,8, où l'expression ne signifie certainement pas le déplaisir charnel ou conjugal, puisque ce sont les brus, épouses d'Esau qui font le déplaisir de leur beau-père Isaac. Selon ce parallèle, l'esclave-femme qui déplaît est celle qui ne donne pas satisfaction à son maître parce qu'elle a mauvais caractère ou travaille mal, etc. Autrement dit: une esclave n'est pas automatiquement une concubine. On peut engager une esclave simplement pour le travail et non à des fins sexuelles. C'est ce que suppose le *ketiv* en parlant d'une esclave non-promise à aucun mariage.

Mais si on comprend le déplaisir du maître comme déplaisir sexuel il est logique de supposer une visée sexuelle dès le départ: le maître a acheté la fille pour en faire sa femme. Le *qeré* est nécessairement suggéré par l'interprétation du déplaisir du maître comme déplaisir charnel d'un homme vis-à-vis d'une femme.

En conclusion, la leçon du *ketiv* s'insère bien dans le contexte et semble exempte d'un malentendu sur la signification «déplaire aux yeux de quelqu'un», malentendu bien compréhensible par ailleurs et presque inévitable dans un contexte social où le maître pouvait se servir de son esclave comme concubine.

⁽⁴⁾ Ce point a été bien vu et mis en lumière par VITRINGA, *Sacrarum observationum*, 212-213. Faute de l'avoir noté, CARDELLINI, «*Sklaven*»-Gesetze, 252-253, considère la «femme-esclave» (*'ammā*) (vv. 7-11) comme une fille «achetée» uniquement en vue d'un mariage avec un époux libre (l'acheteur lui-même ou son fils); il ne s'agit donc pas d'une «esclave» au sens propre, mais d'une fille destinée au mariage, et il la compare à la fille adoptée par l'adoption matrimoniale pratiquée à Babylone et à Nuzi, qui a été étudiée notamment par G. CARDASCIA, «L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi», *Rev. historique de droit français et étranger* 1 (1959) 1-16. Mais il n'est pas présumé en Ex 21,7-11 selon le *ketiv* que la fille est vendue à des fins de mariage. Elle peut devenir l'épouse du père ou de son fils ou de son esclave, mais elle peut aussi rester simplement servante. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, estime aussi que la vente d'Ex 21,7 est en vue d'un mariage. Déjà E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws with Special Reference to General Semitic Laws and Customs* (London 1944) 68-76 avait interprété la vente de la fille en Ex 21,7 à des fins de mariage en analogie avec l'adoption matrimoniale de Nuzi.

3. Le texte de la LXX

Au v. 7 selon la LXX, la femme esclave jouit du droit de l'affranchissement de la septième année, tout comme son collègue masculin, et conformément à Dt 15,12. La seule exception est faite pour la servante appelée οἰκέτις, opposée à la δούλη. On doit comprendre sans doute qu'ici cette distinction terminologique est choisie pour distinguer une simple esclave achetée comme «ouvrière» et jouissant de l'affranchissement au bout de six ans, et une esclave qui n'en jouit pas, très probablement parce qu'il s'agit d'une fille vendue par son père en vue d'un mariage. Le lien matrimonial s'ajoute à celui de l'esclavage et explique pourquoi celui-ci est durable.

Au v. 8, dans le passage correspondant à la leçon *qeré-ketiv* du MT, la LXX offre trois formes textuelles:

(1)	(2)	(3)
si elle ne plaît pas à son seigneur qui se l'est promise (ἦν αὐτῷ καθωμο- λογήσατο) ⁽⁵⁾	si elle ne plaît pas à son seigneur qui ne l'a pas promise (ἦν οὐ καθωμο- λογήσατο αὐτήν) ⁽⁶⁾	si elle ne plaît pas à son seigneur qui ne se l'est pas promise (ἦν οὐ καθωμολογήσατο αὐτῷ) ⁽⁷⁾ .

La troisième forme qui combine les leçons 1 et 2 est probablement une *lectio conflata*. La deuxième, conforme au *ketiv* est bien sémitique et, comparée à la première, *lectio difficilior*. Mais on pourrait imaginer que la leçon 2, à l'allure sémitique, soit le résultat d'une recension qui aurait remplacé la leçon 1 primitive, correspondant au *qeré*, par la leçon 2, plus conforme à la base hébraïque du recenseur.

Le choix de la leçon originale entre les deux leçons 1 et 2 de la LXX suivra le choix entre le *qeré* et le *ketiv* du MT, puisque la première leçon de la LXX correspond au *qeré* et la deuxième au *ketiv*. Comme le *ketiv* semble être original et le *qeré* secondaire, il s'ensuit que la deuxième leçon de la LXX est originale, tandis que la première est le résultat d'une recension sur la base du *qeré*.

Ce résultat a des conséquences pour l'appréciation des trois leçons concurrentes du v. 10 dans la LXX: «pour soi»⁽⁸⁾, «pour lui»⁽⁹⁾ ou sans

⁽⁵⁾ A. E. BROOKE-N. MCLEAN, *The Old Testament in Greek*, Vol. 1, Part II (Cambridge 1909) 222-223. Cette forme est celle de B (qui cependant écrit ἦ αὐτῷ au lieu de ἦν αὐτῷ) et d'autres témoins; selon B elle signifierait: «qui lui était promise».

⁽⁶⁾ Ibid.; cette forme est celle de F (première main) et de plusieurs minuscules.

⁽⁷⁾ Ibid.; c'est la forme de A (deuxième main pour le *omega* en αὐτῷ) et de quelques minuscules.

⁽⁸⁾ «Pour soi», ἐαυτῷ en B (deuxième main) et minuscules, BROOKE-MCLEAN, *The Old Testament in Greek*, 223.

⁽⁹⁾ «Pour lui», αὐτῷ en A, F, M et dans la majorité des minuscules, ibid.

complément précisant pour qui il prend une autre femme⁽¹⁰⁾. Le sujet du v. 10 «mais s'il prend une autre (femme)» est probablement le père et maître qui était le sujet des vv. 8 et 9 qui précèdent. (A la limite, on pourrait considérer le fils, mentionné au v. 9, comme sujet, mais ce n'est certainement pas une interprétation naturelle.)

Si c'est le père qui prend, au v. 10, une autre femme pour lui-même («pour soi»), on doit nécessairement présupposer au v. 8 le *qeré*: «si elle déplaît à son seigneur qui se l'est destinée». Le v. 10 fait ainsi une alternative avec v. 8: ou bien elle lui déplaît au point qu'il la répudie (v. 8), ou bien il prend à côté d'elle une seconde épouse (v. 10).

Si nous comprenons le v. 10 au sens que le père prend une autre femme pour son fils, nous pouvons lire le v. 8 selon le *qeré* ou le *ketiv*. Dans ce cas, le v. 10 ajoute une distinction supplémentaire au v. 9: s'il destine l'esclave comme épouse à son fils et si, de plus, il prend une seconde femme pour ce même fils.

La troisième forme enfin du v. 10 qui ne spécifie pas pour qui le père prend une deuxième femme peut cadrer avec le v. 8 entendu au sens du *qeré* et du *ketiv*. Elle laisse ouverte la question de savoir si la deuxième femme sera l'épouse du fils ou du père. Cette troisième forme du v. 10 sans «pour soi» ni «pour lui» pourrait être la leçon originale de la LXX.

Voici maintenant le sens d'Ex 21,7-11 selon la LXX originale (leçon 2): v. 7 présente une loi homogène avec Dt 15,12, selon laquelle la femme-esclave est affranchie obligatoirement au bout de six ans.

Cependant il y a des esclaves promises en mariage. Elles ont un nom spécifique, οἰκέτις (v. 7). Pour elles le texte pose la question de savoir ce que son maître est autorisé à faire s'il veut la renvoyer alors qu'il ne l'a encore fiancée à personne, ni à lui-même ni à un autre. Il n'a que deux possibilités: ou bien il l'affranchit, ou bien il la donne comme épouse à son fils avec tous les droits d'une épouse (v. 10).

Le but de cette loi est manifeste. Elle limite le droit du patron sur cette catégorie de servantes. Il ne peut pas la revendre comme simple esclave. Une telle servante n'aura eu qu'un seul maître durant son esclavage. Ce maître la possède en vue d'un mariage. S'il la renvoie avant ce mariage, elle sera ou affranchie ou bru du maître. Si le maître l'a au contraire déjà fiancée à quelqu'un, le renvoi n'est sans doute plus possible du tout.

La portée des vv. 8-11 selon la leçon 1 de la LXX serait la suivante: Le maître l'a destinée comme sa future fiancée et épouse, et c'est pourquoi elle ne pourra plus redevenir esclave. La loi suppose que le père vende sa fille (v. 7) en vue d'un mariage avec l'acheteur lui-même. Une telle esclave sera ou affranchie ou mariée au fils du patron.

⁽¹⁰⁾ Sans complément du datif en B (première main) et le minuscule a_2 . a_2 est une partie d'un octateuque, écrit partiellement comme oncial et partiellement comme minuscule, aujourd'hui démembré et conservé en plusieurs bibliothèques. La Bodléienne à Oxford conserve la Genèse, c'est le oncial E, alors qu'une feuille avec Gen 42,18-43,14 se trouve à Cambridge et la partie Gen 43,14-1 Rois 16,28 (avec des lacunes) est conservée à Léninegrad. S. JELICOE, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968) 191-192. Cet octateuque date du 10^e siècle.

La troisième leçon de la LXX ramène le sens des vv. 7-11 à celui de la leçon originale: un maître qui ne s'est pas fiancé à l'esclave ne peut la renvoyer qu'en l'affranchissant ou en en faisant sa bru.

4. Ex 21,7-11 selon la Vulgate

En affirmant au v. 7 l'affranchissement de la femme-esclave au bout de six ans, la Vg présente une loi homogène avec Dt 15,12. Mais il y a une autre catégorie d'esclave-femme, celle qui est prévue pour être l'épouse de son maître. Cette servante s'appelle ici *famula*. Il est évident que la disposition de l'affranchissement de la septième année cessera dans ce cas, car à ce moment-là elle n'est plus sous le régime de l'esclavage, mais sous celui des fiançailles ou du mariage.

Le v. 8 répond ensuite à la question: mais que se passera-t-il si le maître et futur époux de la femme-esclave la renvoie? Redevient-elle esclave pour six ans et pourra-t-elle être revendue avant cette échéance? La réponse est négative. Le maître ne peut se séparer de son esclave fiancée que de deux façons: ou bien il l'affranchit ou bien il la donne en mariage, avec tous les droits d'épouse (v. 10), à son fils.

Le but de la loi est clair: une esclave devenue fiancée de son maître ne pourra plus redevenir esclave! Ou elle gardera un statut de fiancée ou d'épouse, ou elle sera libre. Si le maître veut la garder dans sa famille tout en la répudiant, il ne pourra le faire en la réduisant à son statut antérieur de servante; il ne pourra le faire qu'en la mariant à son fils.

Selon la Vg une esclave pourra donc être affranchie de trois manières: ou bien elle est affranchie après six ans, ou bien elle est affranchie par son maître, ou bien en devenant sa bru. Après chacun de ces affranchissements elle doit rester libre. La loi protège manifestement la liberté de la femme-esclave qui recouvrera celle-ci nécessairement dans l'année de rémission (vv. 2 et 7), et qui ne pourra point la perdre par un divorce si elle l'aura obtenue par voie de mariage ou de fiançailles. Peut-être y a-t-il l'idée d'une protection contre un abus possible. Quelqu'un pourrait en effet se fiancer à une esclave avant l'année de son affranchissement obligatoire, pour divorcer d'elle ensuite en la réduisant dans la condition de servante⁽¹⁾.

Notons que dans cette perspective une servante n'est pas automatiquement la concubine de son maître. En effet, des fiançailles ou un mariage s'ajoutent à l'achat de la fille lorsque le maître et acquéreur veut en faire son

⁽¹⁾ Cette intention, notée ici à propos de la Vg, est celle du *geré*. Une esclave ne perd plus son droit à la liberté, acquise comme épouse d'un homme libre. C'est surtout une protection contre l'exploitation d'une femme qui, en changeant de propriétaire, risque toujours de devenir la concubine de son nouvel acquéreur et de passer ainsi d'homme à homme, à l'instar d'une prostituée. VITRINGA, *Sacrarum observationum*, 212, cite à ce propos Cappelle: «interdicit potestate eam alteri hero vendendi, quia scilicet alioqui non foret tuta puellae, quae in potestate herili esset, pudicitia».

épouse, et ce lien des fiançailles ou du mariage transforme la condition de la servante. La servante-fiancée a un nom spécial, *famula*.

5. L'évolution du texte et de la loi en Ex 21,7-11

Synthétisons maintenant l'étude isolée des différentes formes textuelles d'Ex 21,7-11, notamment aux vv. 7, 8 et 10, en les replaçant dans leur genèse, et en partant de la forme qui semble être la plus ancienne, la leçon du *ketiv*.

Le propos d'Ex 21,7-11 est de définir les conditions qui permettent à un maître de se séparer d'une esclave célibataire lorsqu'il en est mécontent. La leçon du *ketiv* fixe ces conditions positivement et négativement: positivement en disant qu'il peut ou bien la faire affranchir ou bien la donner en mariage à son fils; négativement en interdisant de la revendre. Or, Dt 15,12 introduit une solution beaucoup plus simple à ce problème: il suffit d'attendre l'arrivée de la septième année qui affranchira d'office cette esclave importune! Du coup la solution difficile d'Ex 21,7-11 lu selon le *ketiv* au v. 8 est dépassée et perd ainsi sa raison d'être.

Mais il est vrai que ni Ex 21,7-11 lu selon le *ketiv* ni Dt 15,12 ne traitent du cas où le maître, ayant épousé la servante, commence à en être mécontent au point de vouloir s'en défaire. C'est un cas particulier, analogue à celui qu'évoque Dt 21,14 en parlant de la prisonnière de guerre devenue épouse et commençant à déplaire.

Ex 21,7-11 lu avec le *qeré* répondra précisément à ce problème. De superflu et inutile, ce passage y retrouve donc son utilité puisqu'il tranche un cas juridique spécifique, qui n'est traité nulle part ailleurs dans la Loi, puisque, en Ex 21,7-11, il s'agit d'une esclave israélite (le contexte du v. 2 le montre)⁽¹²⁾, tandis qu'en Dt 21,10-14 il s'agit d'une esclave étrangère.

Les auteurs de la leçon du *qeré* au v. 8 ont donc harmonisé Ex 21,7 avec Dt 15,12 en donnant simplement une portée limitative au v. 7: l'esclave féminine ne peut être affranchie, dans la septième année, selon Dt 15,12, qu'à condition de ne pas être destinée à son maître (v. 8): «et lorsqu'un homme vend sa fille comme servante, elle ne pourra sortir (librement) comme sortent (librement) les serviteurs, si elle déplaît à son maître qui se l'est destinée: elle devra être affranchie...». En d'autres termes, elle jouira de l'affranchissement de la septième année si elle est célibataire, mais elle n'en jouira pas si elle est destinée à son maître comme épouse.

La leçon du *qeré* redonne ainsi à Ex 21,7-11 la qualité d'une loi nécessaire et utile, qualité que ce passage avait perdue après que la nouvelle disposition de Dt 15,12 eût rendu inutile la disposition de Ex 21,7-11, lu selon le *ketiv*. Le *qeré* est donc une réinterprétation visant à donner à un texte biblique dépassé une nouvelle raison d'être. Car un texte biblique ne peut être

⁽¹²⁾ L'interprétation juive voit ici les esclaves cananéennes, c'est-à-dire non-juives qui ne bénéficieraient pas de l'affranchissement prévu pour le cas discuté en Ex 21,26-27, comme le dit par exemple Raschi. Mais cette exégèse est due à une harmonisation d'Ex 21,7 avec Dt 15,12.

vide de sens et oiseux. Il doit avoir quelque chose d'utile et d'indispensable à dire.

Si cette interprétation est juste, la leçon du *qeré* correspond non à une variante d'un autre manuscrit, mais à une intervention exégétique et théologique. C'est une «correction de scribe».

LXX et Vg harmonisent explicitement Ex 21,7-11 et Dt 15,12 en modifiant v. 7, ce que MT n'avait pas fait par respect du texte transmis. Selon elles les femmes esclaves retrouvent leur liberté à la septième année, sauf si elles sont liées par un lien matrimonial promis ou déjà réalisé. Dans ce cas le renvoi est de plus une rupture de fiançailles ou un divorce.

LXX lue selon le *ketiv* (les formes 2 et 3) suppose un cas où l'esclave est achetée en vue d'un mariage en général ou en puissance où la personne de l'époux n'est pas encore déterminée. La forme 1 de la LXX, celle qui suit le *qeré*, envisage le cas où l'esclave était achetée en vue du mariage avec son acheteur et maître. C'est aussi le cas tel que la Vg le considère.

Institut biblique
Université de Fribourg
CH-1700 Fribourg Suisse

Adrian SCHENKER O.P.

The Seven Epithets of Zion in Ps 48,2-3

The majority of modern commentators classify Psalm 48 as a "hymn of Zion"⁽¹⁾. The poem exalts the greatness of Zion as Yahweh's dwelling-place, concluding with the injunction that those who gaze at her fortifications should tell future generations, *kī zeh 'ēlōhīm 'ēlōhēnū*, "This (is the kind of) god our God (is)" (v. 14)⁽²⁾. The hyperbolic language praising the holy city starts at the beginning of the psalm, in vv. 2-3, which form the introduction⁽³⁾:

(¹) E.g., H.-J. KRAUS, *Psalmen: 1-63* (BKAT 15/1; Neukirchen-Vluyn 1972) 356; P. C. CRAIGIE, *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary; Waco, TX 1983) 352; M. DAHOOD, *Psalms I: 1-50* (AB 16; Garden City 1966) 289; S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (2 vols.; Nashville 1962) I, 90.

(²) I would scan the difficult final verse of the poem (v. 15) as a tricolon, structured as follows:

kī zeh 'ēlōhīm 'ēlōhēnū
'ōlām wā'ed
hū' y'nahgēnū {'*al-mūt*}
 "This (is the kind of) god our God (is)—
 (or: "This is Elohim, our God!")
 The Eternal and Everlasting One!
 He it is who guides us".

(With the majority of commentators I take '*al-mūt* either as part of the superscription of the following psalm [cf. Pss 9,1; 46,1] or as a "subscription" to Psalm 48 itself [cf. Hab 3,19].) Thus the poem begins (v. 2a-c) and ends (v. 15) with a tricolon, both of which make a connection between the greatness of Yahweh and that of his city. The point of the concluding statement is to emphasize that Zion is a kind of "sacrament" of Yahweh himself: the fact that it was founded by God to endure forever (cf. v. 9) bespeaks the everlasting, ever invincible nature of Yahweh.

(³) There is some possibility that v. 4 is to be considered part of the introduction (following the majority of commentators and modern translations). But this is unlikely, as v. 3e triply closes this unit by means of several inclusions: (a) the inclusion formed by the formulaic pair *gādōl* (2a) and *rāb* (3e) (on this see M. GIRARD, *Les Psaumes: Analyse structurelle et interprétation* (1-50) [Montréal 1984] 387 and n. 5); (b) the inclusion formed by the two terms for "city", viz. '*ir* in 2c and *qiryat* in 3e (for this formulaic pair, see Y. AVISHUR, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literature* [AOAT 210; Neukirchen-Vluyn 1984] 646; note that in all of the examples of the formulaic pair cited by Avishur the sequence is '*ir*//*qiryā*); (c) the inclusion formed by '*ēlōhēnū* in 2c and *melek* in 3e (on the pair '*l'*lhym//*mlk*, see AVISHUR, *Word-Pairs*, 350; note especially the occurrence of the pair in Ps 95,3, where the epithet *gādōl* is predicated of Yahweh as in Ps 48,2). M. BUTTENWIESER, *The Psalms* (New York 1938) 102 also limits the introduction to vv. 2-3.

- 2a *gādōl yhwh*
 b *ūmʕhullāl mʕ'ōd*
 c *bʕ'īr 'ēlōhēnū*
 d *har qodšō*
 3a *yʕpēh nōp*
 b *māšōš kol hā'āreš*
 c *har šīyyōn*
 d *yarkēte šāpōn*
 e *qiryat melek rāb*

In one sense the real object of praise in these verses is, of course, Yahweh, specifically as the god of Zion. One of his standard epithets in the Southern Kingdom was apparently “Yahweh of [or: who dwells in] Zion”⁽⁴⁾, patterned on divine epithets known from elsewhere in the ancient Near East that associate the deity with his major cult center⁽⁵⁾. But what stands out in vv. 2-3 is the heaping up of praises upon Zion itself. The purpose of this paper is to point out how the poet has artfully constructed these opening lines, which consist of seven epithets of the holy city⁽⁶⁾. The passage may be translated as follows:

- 2a Great (is) Yahweh—
 b yea, lavishly praised⁽⁷⁾—

⁽⁴⁾ *yhwh-m šīyyōn* (Ps 135,21); *yhwh bʕšīyyōn* (Ps 99,2; cf. *'ēlōhīm bʕšīyyōn* in Ps 65,2); *yhwh yōšēb šīyyōn* (Ps 9,12) and *yhwh šāken bʕšīyyōn* (Joel 4,21; cf. also Pss 2,4; 123,1; Deut 33,16; Isa 8,18; 33,5; Joel 4,17). See M. L. BARRÉ, *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition* (The Johns Hopkins Near Eastern Studies Series; Baltimore-London 1983) 186, n. 473; and P. K. McCARTER, “Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphical Data”, *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (ed. P. D. MILLER, et al.) (Philadelphia 1987) 140-141.

⁽⁵⁾ See BARRÉ, *God-List*, 186, n. 473.

⁽⁶⁾ Hence there is no need to insert a copula (“is”) somewhere in vv. 2c-3, as some translations assume: after 3a (RSV, NAB); after 2d (TEV); after 3b (NEB).

⁽⁷⁾ Or perhaps, “exceedingly praiseworthy”. In the translation given above I do not interpret the Pual participle in the sense of the Latin gerundive, as most modern translations do (= *laudandus*, “deserving of praise”), though this translation is possible (cf. H. BAUER and P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* [Hildesheim 1965 (reprint of the 1922 edition)] § 36 l'). In the phrase *gādōl yhwh ūmʕhullāl mʕ'ōd* (Pss 48,2; 96,4; 145,3; 1 Chr 16,25), it is possible that the participle refers not only to Yahweh's “greatness” as manifested in his mighty deeds, but also to the greatness evidenced by the very fact that he is so “lavishly praised” (*mʕhullāl mʕ'ōd*) in the great city of Zion—i.e., “Great is Yahweh, i.e., lavishly praised...”. A god who does not receive abundant praise, especially in his cult center, cannot be a “great” god. Cf. the story in Acts 19. A riot broke out in Ephesus when the townspeople feared that through Paul's preaching “the great goddess Artemis may [come to] count for nothing, and... even be deposed from her greatness, she whom all Asia and the world worship” (Acts 19,27). The people went on to praise the goddess loudly for hours with the phrase, “Great is Artemis of the Ephesians!” (19,28.34).

	Epithet
c in the City of Our God,	1
d His Holy Mountain,	2
3a Beautiful <i>nôp</i> ⁽⁸⁾ ,	3
b the Joy of All the Earth;	4
c Mount Zion,	5
d the Heights of Zaphon,	6
e the City of the Great King!	7

The arrangement of these epithets is not haphazard. First, vv. 2c-3e form a discernible unit within the introduction, as indicated by the inclusion formed by the word-pair *ʾîr* (2c) and *qiryat* (3e) and that formed by *ʾēlōhēnū* (2c) and *melek* (3e)⁽⁹⁾. The inclusive function of 2c/3e is also apparent from the fact that between these verses no divine epithets appear, only titles of Zion. Second, within this unit there is a movement from "local" to "universal". *ʾēlōhēnū*, "our God", expresses the national ("local") aspect of the God of Judah from the viewpoint of his worshippers. The second title, *melek rāb*, "the Great King"⁽¹⁰⁾, is international in scope: it is the standard epithet of the suzerain in Hatti, Mesopotamia, and Egypt, and corresponds to Akkadian *šarru rabû*⁽¹¹⁾.

Now vv. 2d-3e, in turn, break down into two subsections, 2d-3b and 3c-e. Each of these contains three cola, consisting of a total of *seven* words; two words in the first colon, two in the second, and three in the third, for-

⁽⁸⁾ For the interpretation of *nôp*, see below.

⁽⁹⁾ See above, n. 3. That something new begins with v. 2c is also indicated by the fact that the phrase *gādōl yhw̄h ūmʾhullāl mʾôd* is a self-contained acclamation (cf. Ps 48,2; 96,4; 145,3; 1 Chr 16,25), i.e., *bʾîr ʾēlōhēnū* does not form part of it. This means that v. 2c marks the beginning of a new unit thematically, though obviously not syntactically. Thus it functions as a kind of "hinge" line, concluding the tricolon 2a-c and beginning the series of seven epithets in 2c-3e.

⁽¹⁰⁾ Cf. *melek gādōl* in Ps 47,3; 95,3. The lack of the article does not justify the translation "a great king" in these verses (as for example in *RSV*); see J. J. M. ROBERTS, "The Religio-political Setting of Psalm 47", *BASOR* 221 (1976) 129-130.

⁽¹¹⁾ In an article arguing that Hebrew *rb* primarily has a quantitative nuance ("The Meaning of *rb*", *JBL* 100 [1981] 90-93), A. BERLIN takes *melek rāb* as meaning "a noble/mighty king" or even "numerous kings" (92). She evidently assumes the title here refers to the king of Judah rather than Yahweh, but this is most unlikely (see the structural data discussed above; note too A. ROBINSON, "Zion and *ŠAPHON* in Psalm XLVIII 3", *VT* 24 [1974] 123). She observes that this epithet is a *hapax*, occurring usually as *melek gādōl* (Ps 47,3; 95,3—note that the title is predicated of Yahweh in these verses). I suggest that the poet chose *rāb* in Ps 48,3 primarily to form an inclusion with *gādōl* in v. 2a. (Note also the chiasmic sonant connection between *bʾîr* in 2c and *rāb* in 3e: *b-r...r-b*; I am indebted to J. S. Kselman for this observation.) *melek rāb* is (as Berlin acknowledges) the precise equivalent in Hebrew of Ugaritic *mlk rb*, which is unquestionably the reflex of Akkadian *šarru rabû* (cf. M. DIETRICH and O. LORÉ, "Der Vertrag zwischen Šuppiluliuma und Niqmandu: Eine philologische und kulturhistorische Studie", *WO* 3 [1966] 208; LUGAL GAL = *mlk rb*).

⁽¹²⁾ The same two-word // three-word pattern occurs in vv. 2c and 3e: *bʾîr ʾēlōhēnū... qiryat melek rāb*.

ming a kind of quantitatively climactic pattern⁽¹²⁾. In each the first colon begins with *har*. The second colon of each opens with the syllable *ya*-⁽¹³⁾ and closes with the sounds /n/, /ð/, and /p/ (reversed in 3d). Moreover, the movement from the local to the universal (or national to international), seen in vv. 2c-3e as a whole, is mirrored in both subsections. The first subsection moves from the narrow perspective of "His Holy Mountain" to "the Joy of All the Earth". The second similarly moves from "Mount Zion" to "the City of the Great King", an epithet evocative of Yahweh's world-wide dominion.

But the movement from local to universal in these subsections is more skilfully expressed by the poet than first meets the eye. We may see this by taking a closer look at v. 3d. Here Zion is metaphorically called "the Heights of Zaphon". Although earlier translations of the verse in question rendered *šāpôn* as "North", recent commentators correctly point out that the reference is more specific, viz., to Baal's sacred mountain ("Zaphon") in the north⁽¹⁴⁾. In other words, Mount Zion is here equated with the mythical abode of the great Canaanite god⁽¹⁵⁾. Hence it can be called "Mount Zaphon".

This interpretation has an interesting effect on the sequence of ideas in vv. 3c-e:

Local sanctuary:	"Mount Zion"
Renowned foreign holy place:	"The Heights of Zaphon"
International reference:	"The City of the Great King".

The mention of a celebrated holy place outside of Judah in this colon serves as a logical link between the local and the international. Specifically, Zaphon was one of the most renowned sacred sites in Canaan—to the north of Jerusalem.

What implications does such an understanding of v. 3d have for the matching tricolon, 2d-3a? I would argue that this poetic line exhibits precisely the same arrangement. But this fact is obscured by the traditional translation of one word in 3a, namely *nôp*, which is universally taken as a

⁽¹³⁾ See below, n. 29.

⁽¹⁴⁾ See R. J. CLIFFORD, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4; Cambridge, MA 1972) 142-143; J. J. M. ROBERTS, "The Davidic Origins of the Zion Tradition", *JBL* 92 (1973) 334-336; ROBINSON, "Zion and ŠAPHON", 120-121; DAHOOD, *Psalms I*, 289-290; CRAIGIE, *Psalms I-50*, 351, n. 3.

⁽¹⁵⁾ There seems to be some evidence to suggest that other sacred sites in the ancient Near East were equated with Baal's cult center, Zaphon. Recently an Aramaic text has come to light, written in demotic script, which relates the story of Ashurbanipal and Shamash-shum-ukin (R. C. STEINER and C. F. NIMS, "Ashurbanipal and Shamash-shum-ukin: A Tale of Two Brothers from the Aramaic Text in Demotic Script", *RB* 92 [1985] 60-81). At the beginning of this Assyrian tale Baal, under his later name of Baal-Shamem, is invited to a temple (apparently in Assyria). The priest urges him to enter, assuring him, "This (temple-) gate, it is *Zaphon*" (in the authors' transliteration of the demotic into Aramaic: *tr(')-d(') hy-spn* [63, 70]). In other words, a temple on Assyrian soil is here identified with Zaphon. (On the equation of Baal-Shamem with the storm-god Baal/Hadad, see BARRÉ, *God-List*, 50-56.)

hapax legomenon meaning "elevation". True, such an interpretation is possible⁽¹⁶⁾. Recently Ugaritic *np*, occurring in the phrase *ih̄t np šmm*⁽¹⁷⁾, has been brought into the discussion, understood to mean "the height of heaven". But while such a translation is not impossible⁽¹⁸⁾, it is far from certain⁽¹⁹⁾. The phrase clearly refers to some faraway place and is possibly a proper name. H. L. Ginsberg interprets it this way—"Ihat-nop-shamem"—but makes no attempt to translate it further. But the fact that he transcribes the name as "nop" probably indicates that he had the Egyptian city of Memphis in mind⁽²⁰⁾. Recently J. C. L. Gibson has also taken *np* as a proper name—"the islands of 'Noph of the heavens'"—i.e., the islands of Memphis or of the Nile delta⁽²¹⁾. His rendering may be open to question, but gains support from the occurrence of a more certain reference to Egyptian Memphis three lines later—*hkpt*. This name, found also in the Amarna correspondence⁽²²⁾, is a transliteration of the Egyptian *hwt-k3-ptḥ*, "Chapel of Ptah" or, more literally, "House of the Soul of Ptah", a name for Memphis.

In my view *nôp* in Ps 48,3 is also a reference to the ancient Egyptian city. In the MT Memphis is spelled once *mp* (Hos 9,6) and elsewhere always *np* (Isa 19,13; Jer 2,16; 44,1; 46,14.19; Ezek 30,13). The *mater lectionis* never appears in the biblical forms of the name, but the spelling *nwp* is known from later Hebrew⁽²³⁾. So interpreted, 2d-3b forms an exact parallel to the movement seen in the matching subsection, 3c-e:

Local sanctuary:	"His Holy Mountain"
Renowned foreign holy place:	"Beautiful Memphis"
International reference:	"The Joy of All the Earth".

As Zion is equated with Zaphon in v. 3d, a holy place in the north (Canaan), so here she is compared to a famed foreign site in the south (Egypt). As we saw above, the place-name Memphis occurs several times in the religious literature of Ugarit; thus a reference to it in an Israelite psalm should hardly occasion surprise⁽²⁴⁾.

But why was the Egyptian city chosen for inclusion in this line? The appearance of "Memphis" here is surprising because elsewhere in the OT it

⁽¹⁶⁾ One may compare modern Hebrew/late Aramaic *nôpâ*, "treetop", and Arabic *nauf*, "tip of a camel's hump". See HALAT, 645.

⁽¹⁷⁾ CTA 3.vi.9.

⁽¹⁸⁾ So HALAT, 645. See also A. CAQUOT and M. SZNYCER, *Textes ougaritiques I: Mythes et légendes* (LAPO 7; Paris 1974) 178: "zénith".

⁽¹⁹⁾ M. D. COOGAN translates, "the islands of the far horizon" (*Stories from Ancient Canaan* [Philadelphia 1968] 96).

⁽²⁰⁾ ANET, 138.

⁽²¹⁾ J. C. L. GIBSON, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1978) 54 and n. 6.

⁽²²⁾ Written *ḥi-ku-up-ta-aḥ* (EA 84,37) and *ḥi-ku-<up>-ta-aḥ* (EA 139,8); see J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln* (2 vols.; Aalen 1915) I, 406, 588.

⁽²³⁾ See M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York 1967) 889.

⁽²⁴⁾ Note, incidentally, how these two place-names (Memphis and Zaphon) occur in the very center of their respective tricola—the fourth in a series of seven words.

is always mentioned in a negative context⁽²⁵⁾. A clue to why the poet chose this term may be found in another Judahite poetic passage referring to Zion, Lam 2,15. In this text the enemies of devastated Zion pass by and mock her, saying:

hāzō't hā'ir šeyyō'mērū
kēlilat yōpī
māsōš kol-hā'āreš⁽²⁶⁾
 Is this the city they called
 "the Perfection of Beauty",
 "the Joy of All the Earth"?

Note in this text the juxtaposition of the epithet "the Perfection of Beauty", which occurs elsewhere as a title of Zion⁽²⁷⁾, with "the Joy of All the Earth", which occurs only here and in Ps 48,3⁽²⁸⁾; the sequence of epithets—"beauty/beautiful" preceding "joy"—is also the same in both passages. This sequence suggests that in the Zion hymnic tradition the two concepts may have been paired (the surviving examples being only Lam 2,15 and Ps 48,3). If so, the occurrence in Ps 48,3 of the root *yph/ypy*⁽²⁹⁾ in the colon before *māsōš kol-hā'āreš* would have been determined by convention. In this tricolon the poet needed the name of a renowned foreign holy place to the south of Jerusalem to balance northern Zaphon in v. 3d, a place moreover that could appropriately be called "beautiful". Memphis was the perfect choice because it lay to the south of Zion and because the form *nōp* comes very close in sound to Egyptian *nfr* ("beautiful"), which was pronounced something like /nūfē/⁽³⁰⁾. I am suggesting here that the poet may have seen a connection between the Hebraized name for Memphis and the word "beautiful" in Egyptian⁽³¹⁾. Finally, one should not overlook the sonant connec-

⁽²⁵⁾ Isa 19,13; Jer 2,16; 44,1; 46,14.19; Ezek 30,13; Hos 9,6.

⁽²⁶⁾ D. R. HILLERS, *Lamentations* (AB 7A; Garden City 1972) 39, omits this epithet because it "makes the line too long". This observation is sound, but if one must emend here I would prefer to omit the more prosaic *hā'ir šeyyō'mērū* (cf. BHS textual apparatus). Hillers comments that *šeyyō'mērū* "is necessary to the syntax". But this is true only if one retains *hā'ir*. One could as easily (and validly) omit the two words after *hāzō't* and translate, "Is this 'the Perfection of Beauty', 'the Joy of All the Earth'?" Note Isa 23,7, with reference to Tyre, where the city's epithet likewise follows almost immediately after *hāzō't*: *hāzō't lākem 'allizā*, "Is this your 'Joyful One' [i.e., 'your joyful city']...?"

⁽²⁷⁾ A nearly identical epithet, referring to Zion, is found in Ps 50,2: *miklal yōpī*.

⁽²⁸⁾ Note the similar epithet of Damascus in Jer 49,25: *qiryat mēsōšī*.

⁽²⁹⁾ I read the masculine absolute form of the adjective here—*yāpeh*—rather than MT's construct (*yēpēh*). Depending on how Biblical Hebrew construed the gender of *nōp*, the word might also be parsed as the feminine absolute—*yāpā*.

⁽³⁰⁾ Cf. Coptic *noufe* = Egyptian *nfr*. (On the pronunciation of *nfr* as /nūfē/ in ancient Egyptian, I am indebted to Prof. Hans Goedicke of The Johns Hopkins University.)

⁽³¹⁾ I would judge it rather unlikely that Judahite *literati* such as the composers of psalms, conversant no doubt with the wisdom of the time, would not have known a few basic Egyptian words such as *nfr*, the common word for "good, beautiful".

tions between *šāpôn* and *nôp*—the reversal of /n/, /ô/, and /p/, suggesting that the poet intended to connect the two words and providing further evidence that *nôp* in 3a is indeed a proper name—"Memphis".

In summary, two points should be noted about vv. 2-3. (1) The unit and its two subsections exhibit a climactic movement from the local to the universal perspective. This serves to emphasize the universal importance of Zion and, at the same time, the universal dominion of Yahweh. (2) The references to Egyptian "Memphis" (in 3a) and Canaanite "Zaphon" (in 3d) sketch out a north-south axis which emphasizes a related concept, the theological "centrality" of Zion⁽³²⁾.

St. Patrick's Seminary
320 Middlefield Road
Menlo Park CA 94025 U.S.A.

Michael L. BARRÉ, S.S.

⁽³²⁾ On this concept, see recently J. D. LEVENSON, *Sinai and Zion: An Entry Into the Jewish Bible* (Minneapolis 1985) 115-122. Some years ago M. PALMER, "The Cardinal Points in Psalm 48", *Bib* 46 (1965) 357-358, thought he detected references to all four cardinal points in this psalm. But his argument is not convincing.

Textkritische Anmerkungen zu schwierigen Stellen im Tritojesajabuch⁽¹⁾

Jes 58,11

w^hišbía' b^šahšāhôt napšekā.

Und er wird deine Seele mit Glänzendem sättigen.

Die Bedeutung des Hapaxlegomenons *b^šahšāhôt* ist unsicher. Die Wurzel *šhh* (vgl. *šhh*) bedeutet wohl 'glänzen'. Fraglich ist jedoch, ob die *šahšāhôt* voranstehende Präposition *b* mit der Mehrzahl der Exegeten lokal zu verstehen ist und *šahšāhôt* dann '(wegen heißer Luft) glänzende = flimmernde = kahle Wüstengegenden' meint (vgl. *šāhīah* 'nackter / glänzender Fels') oder ob sie wie in Ps 103,5 (*bašôb*) und Thr 3,15 (*bamm^rôrîm*) angibt, womit Jahwe sättigt. *šahšāhôt* wäre dann mit 'Glänzendes' im Sinne von 'Leckerbissen' wiederzugeben.

Ehrlich⁽²⁾ beruft sich auf arab. *m^šahha* (= etwas der Gesundheit Dienliches) und interpretiert *b^šahšāhôt* im Sinne von 'mit wohlbekommenden Genüssen'. Für dieses ansonsten besonders im englischsprachigen Raum zuweilen anzutreffende Verständnis⁽³⁾ des Textes sprechen die antiken Übersetzungen. Das Targum gibt die Stelle zunächst mit *w^yass^ba' bišnē b^šôrtā' napšak* wieder: 'Er wird sättigen deine Seele in Jahren der Dürre', fügt aber nach V. 11a *ûrêhē napšak milyā' tapnûqîn* ein: 'deine Seele wird voll sein mit Leckerbissen'. Die LXX schreibt: καὶ ἐμπλησθήσῃ καθάπερ ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ σου 'und du wirst dich sättigen, wie deine Seele begehrt'. Die Vulgata übersetzt mit *implebit splendoribus animam tuam* 'er wird sättigen deine Seele mit Glänzendem'⁽⁴⁾.

Im deutschsprachigen Raum versteht man *šahšāhôt* in aller Regel im Sinne von 'Dürregebiete' und erhält in Jes 58,11 so das Motiv von der Sättigung in der Wüste. Gegen diese Deutung des Textes spricht m.E., daß es sich dabei um eine Angleichung an die Beschreibung des blühenden Wüstenweges

⁽¹⁾ Zur Zitierung: Bei Jesaja-Kommentaren sind nur Verfasser und Erscheinungsjahr angegeben.

⁽²⁾ A. B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, IV (Leipzig 1912) 209.

⁽³⁾ RSV; SKINNER 1906; TORREY 1928; J. MORGENSTERN, "Two Prophecies from the Fourth Century B.C. and the Evolution of Yom Kippur", *HUCA* 24 (1952/53) 1-74, 29; WHYBRAY 1975; SCULLION 1982.

⁽⁴⁾ Die syrische Übersetzung entspricht der Vulgata, die arabische der LXX. Sym. und Theod. haben ἐν λαμπρότητι, Aquila: ἐν λαμπρόδι. Diese wörtlichen Übersetzungen im Sinne von 'in Glänzendem' können zur Lösung des hier behandelten Problems nichts beitragen.

von Jes 41,18 sowie an *nḥh* 'leiten' im vorangehenden Stichos handelt. Zum zweiten muß die Wiedergabe mit 'Dürregebiete' als *interpretatio faciliior* angesehen werden. Daß man aus der von den antiken Übersetzungen bezeugten 'Sättigung mit Glänzendem' im Laufe der Zeit eine 'Sättigung in der Wüste' machte, ist angesichts der Häufigkeit dieses Motivs verständlich. Eine in umgekehrter Richtung verlaufende Interpretation von 'Dürregebiete' zu 'Leckerbissen' wäre dagegen kaum zu erklären. Drittens ist zu fragen, warum der Verfasser ein so ungewöhnliches Wort wie *ṣaḥṣāḥôt* wählte, wenn es ihm um das verbreitete Motiv von der Sättigung in der Wüste gegangen wäre. Schließlich paßt auch *hišbā* nicht recht zu diesem Motiv. Mit Jahwe als Subjekt begegnet *šb* hif. 14mal im AT, jedoch nur in Ps 105,40 im Kontext der Exodus- bzw. Wüstentradition. Damit spricht vieles dagegen, daß wir es in V. 11 mit der 'Sättigung in der Wüste' zu tun haben. Mit den antiken Übersetzungen wird man in Jes 58,11 vielmehr eine Verheißung finden, die den Angeredeten vorzügliche Speisen in Aussicht stellt.

Jes 59,10

kāšalnū baššohōrayim kannēšep bā'ašmannīm kammētīm.

Wir straucheln am Mittag wie bei Dämmerung, als Kräftige wie Tote.

Mit 'ašmannīm findet sich in Jes 59,10 ein Hapaxlegomenon, zu dem KBL² nicht mehr zu sagen weiß, als daß es unerklärt ist. Ein Blick auf die antiken Übersetzungen zeigt, daß auch sie schon ihre Schwierigkeiten hatten. Nimmt man sich die Kommentare zur Hand, so wird man mit einer Vielzahl von unterschiedlichen Deutungen und Änderungen konfrontiert⁽⁵⁾.

1. Aus *kammētīm* schließt man zuweilen, daß sich hinter *bā'ašmannīm* irgendetwas verbirgt, das mit dem Bereich des Todes zu tun hat. So übersetzt schon die Vulgata in *caliginosis* 'im Dunkeln'. Elliger nimmt das auf und konjiziert *bammahšakīm* 'an dunklen Orten'⁽⁶⁾. Duhm (⁴1922) verweist auf Ps 143,3; Thr 3,6 und ändert den Text unter Einbeziehung von *kannēšep* zu *wannēšeb baḥšēkīm* 'und wir hausen im Finstern'. Westermann (1966) und Pauritsch⁽⁷⁾ kommen zum gleichen Ergebnis. Sie lassen *kannēšep* jedoch stehen und nehmen an, daß diesem ursprünglich ein *wannēšeb* folgte, welches später durch Haplographie ausgefallen sei⁽⁸⁾. Volz (1932), Kessler (1960) und Fohrer (1964) lesen *nēšeb nšammīm* 'wir sitzen erstarrt'⁽⁹⁾. Meinhold schlägt *bā'atnū šmāmāh kammētīm* vor: 'Es kommt über uns wie Totenstarre'⁽¹⁰⁾. Kissane (1943) emendiert zu *šakabnū šō'āpīm* 'we lie gasping' und Torrey (1928) zu *mā'āšīm nā'im* 'groping, reeling'.

(5) Zur älteren Forschung vgl. T. K. CHEYNE, *Notes and Criticism on the Hebrew Text of Isaiah* (London 1868) 39f.

(6) K. ELLIGER, *Die Einheit des Tritojesaja* (BWANT 45; Stuttgart 1928) 15. Vgl. Luthers Übersetzung.

(7) K. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde* (AnBib 47; Rom 1971) 91.

(8) Vgl. BUDDE (1922): *wannēšeb b'mahšakīm*.

(9) Vgl. Sym.: ἐν ἀφανισμῷ 'im Schwinden'.

(10) J. MEINHOLD, "Jes 59,10", ZAW 42 (1922) 156f.

2. Durch *baššohōrayim* im ersten Sticho von V. 10b kommt man zu der Vermutung, daß auch der zweite Sticho eine Zeitangabe enthalten haben könnte. So ändert Perles zu *be'ēšūn yām* 'zur Zeit des Tages' (11). Nach Hommel bedeutet 'ašmannīm 'Abend': 'Wir straucheln... am Abend gleich den (schlaftrunkenen) Männern' (12). Cheyne schlägt *be'ēmeš nim'ad kammētīm* vor: 'In the night we reel like dying men' (13).

3. Gegenüber den genannten mehr oder weniger starken Eingriffen in den Text versuchen andere eine Deutung des Hapaxlegomenons 'ašman. Driver leitet es von der Wurzel 'šm ab, die 'verlassen sein' bedeute. 'ašmannīm meine 'verlassene Orte', nämlich 'Friedhöfe' (14). Meist bringt man den Begriff mit *šemen* in Zusammenhang und denkt an etwas Üppiges, Fett. Hitzig (1833) spricht von 'saftigen Gefilden'. Andere beziehen das Fett auf Personen. So hält Klostermann (1893) das Wort für eine Abstraktbildung und übersetzt mit 'in Wohlgenährtheit' (15). Albright verweist auf Eschmun, den kanaanäischen Gott der Heilung, sowie auf die 1QIsa^a-Lesart *b'šmwynm* und übersetzt 'ašmannīm als Abstraktplural mit 'healing' (16). Baldacci übernimmt die Qumran-Lesart. Neben einer Anspielung auf Eschmun sieht er in *kammētīm* eine auf Mot (17). Andere verstehen 'ašmannīm als Konkretum. Cheyne (1870) (18) übersetzt 'among the wealthy' und kommentiert "i.e. among the prosperous inhabitants of Babylon". Ehrlich bezieht das *b* auf *kāšalnū*: 'Über lebenskräftige Menschen stolpern wir wie über Tote' (19).

Geht man vom Aufbau der Zeile aus, so zeigt die Wiederholung der Präpositionen *b* und *k*, daß beide Sticho gleich aufgebaut sind. Die Substantive des ersten Sticho bilden eine Antithese: Wir straucheln bei/trotz Mittagslicht wie bei Dämmerung, d.h. selbst bei besten Voraussetzungen geht es uns schlecht. Eine entsprechende Antithese ist im zweiten Sticho zu erwarten. 'ašmannīm muß dann zum einen einen Gegensatz zu den Toten bilden und zum anderen wie *šohōrayim* einen Umstand angeben, der ein Straucheln eigentlich nicht erwarten läßt (20). Von der Wortbildung her ist 'ašmannīm ein Adjektiv zu *šemen* mit Aleph-Präformativ (21). Als solches dürfte es mit *šāmēn* synonym sein und wie dieses in Ri 3,29 einen gut genährten, kräftigen

(11) F. PERLES, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. Neue Folge* (Leipzig 1922) 13.

(12) F. HOMMEL, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients* (München 1904) 162.

(13) T. K. CHEYNE, "A Dark Passage in Isaiah", *ZAW* 25 (1905) 172.

(14) G. R. DRIVER, "Confused Hebrew Roots", *Occident and Orient* (FS. M. Gaster; [Hrsg. B. SCHINDLER] London 1936) 73-83, 75-78.

(15) Vgl. PENNA 1958; BONNARD 1972; SCHOORS 1973.

(16) W. F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan* (London 1968) 162f.

(17) M. BALDACC, "Due misconosciuti parallelismi ad Isaia 59,10", *BeO* 22 (1980) 237-242, 239f.

(18) Vgl. VÖRELL 1904; YOUNG 1972. DILLMANN (1890) übersetzt 'wie Schatten unter den lebensfrischen Leuten der Oberwelt'.

(19) *Randglossen IV* 211.

(20) Vgl. Am 8,13; Ijob 21,23f und am Anfang des Keret-Epos (I.16): *mtlṭt kṭrm* tml 'eine dritte (Frau) starb rüstig' (KTU 1.14).

(21) Zur 'aqtāl Bildung vgl. 'akzāb und 'akzār; das Aleph-Präformativ mag ursprünglich eine elativische Bedeutung gehabt haben; vgl. GKC § 85b. 133al.

Menschen⁽²²⁾ meinen: 'Wir straucheln... als Kräftige wie Tote'⁽²³⁾. *b* wird dabei als *b*-essentiae aufzufassen sein (vgl. Dtn 10,22; 28,62). Daß es möglich ist, das *b* des zweiten Stichos anders zu verstehen als das des ersten, zeigt die Tatsache, daß auch die Vergleichsebenen anders gelagert sind: 'wie bei Dämmerung', aber 'wie Tote'.

Jes 61,2f

k'naḥēm kol 'ābelīm lāsūm la'ābelē šīyyōn lātēt lāhem p'ēr taḥat 'ēper
...um zu trösten alle Trauernden (zu beziehen auf die Trauernden Zions),
um ihnen zu geben eine Brosche statt Asche...

Die hier abgedruckte Zeile birgt zwei Probleme. Zum einen hebt sie sich durch ihre Überlänge vom Kontext ab, und zum anderen fehlt hinter *lāsūm* ein Akkusativobjekt. Bei der Lösung des zweiten Problems bieten sich folgende Möglichkeiten an:

Erstens kann man ein Akkusativobjekt ergänzen, z.B. *šāsōn*⁽²⁴⁾, *lēb*⁽²⁵⁾ oder *šālōm*⁽²⁶⁾. Man kann aber auch *p'ēr* als Akkusativobjekt auf *lāsūm* beziehen, indem man *lātēt lāhem*⁽²⁷⁾ oder *la'ābelē šīyyōn lātēt*⁽²⁸⁾ streicht⁽²⁹⁾.

Zweitens kann man *lāsūm* so ändern, daß es keines Akkusativobjekts mehr bedarf. So lesen beispielsweise Volz (1932) und Penna (1958) *k'šammaḥ kol 'ābelē šīyyōn* 'zu erfreuen alle Trauernden Zions'⁽³⁰⁾. Budde (1922) streicht V. 2b, ersetzt *lāsūm* durch *k'māsōs* und erhält so '...zur Freude für die Trauernden Zions'. Ehrlich⁽³¹⁾ verbessert zu *lāšūb*: 'sich zuzuwenden zu den Trauernden Zions'. Morgenstern⁽³²⁾ schlägt in Angleichung an Jes 57,18 *k'sallēm niḥūmīm la'ābelē šīyyōn* vor: 'To requite consolation unto the mourners of Zion'. Kissane (1943) liest *k'sallēm kō'ābē šīyyōn*: 'To heal all the sufferers of Zion'.

(22) Vgl. *miššmān* in Jes 10,16; 17,4; Ps 78,31.

(23) Vgl. FELDMANN 1926. Vgl. auch die Änderungen von M. LAMBERT "Notes lexicographiques et exégétiques", *REJ* 70 (1920) 94: *b'šnw hyym* 'nous avons senti mauvais étant vivants' und P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1979) 114f: *b'šnw šmnyim* 'we smell, though healthy men'.

(24) So LOWTH 1779 (dt.).

(25) So TORREY 1928.

(26) So F. PERLES, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments* (München 1895) 91; vgl. A. ZILLESSEN, "'Tritojesaja' und Deuterojesaja", *ZAW* 26 (1906) 231-276, 271; K. ELLIGER, *Einheit*, 24.

(27) So LXX.

(28) So MARTI 1900; FELDMANN 1926.

(29) BRUNO (1953) erreicht das gleiche, indem er *lātēt lāhem* hinter *p'ēr taḥat 'ēper* versetzt: 'zu geben... Schmuck..., zu reichen Öl...'.
(30) Vgl. H. L. GINSBERG, "Some Emendations in Isaiah", *JBL* 69 (1950) 51-60; W. W. CANNON, "Isaiah 61,1-3 an Ebed-Jahweh Poem", *ZAW* 47 (1929) 284-288, 286; WESTERMANN 1966.

(31) *Randglossen*, IV, 217.

(32) J. MORGENSTERN, "Isaiah 61", *HUCA* 40/41 (1969/70) 109-121, 112.

Drittens kann man *lāšûm* streichen. Oort⁽³³⁾ verkürzt den Text zu *l'-naḥēm kol 'ābēlê šiyyôn*: 'um zu trösten alle Trauernden Zions'. Im Gefolge Duhms (1922) tilgt man häufig *lāšûm la'ābēlê šiyyôn*⁽³⁴⁾. Diese Streichung trifft wohl das Richtige. Durch sie wird die Überlänge der Zeile beseitigt und die auffällige Doppelung von *'ābēlîm* gemieden. Zu klären bleibt jedoch, was diese Glosse mit dem objektlosen *lāšûm* bedeuten soll. M.E. könnte es sich um einen exegetischen Kommentar handeln, der 'alle Trauernden' vor einer allzu universalistischen Interpretation schützen und auf die Trauernden Zions einschränken will. *lāšûm* nimmt dabei 'alle Trauernden' auf und erklärt: 'zu stellen zu / zu beziehen auf die Trauernden Zions'. Diese Deutung erklärt nicht nur die Überlänge der Zeile und die Objektlosigkeit von *lāšûm*, sondern auch die Spannung zwischen 'alle Trauernden' und 'die Trauernden Zions'⁽³⁵⁾.

Jes 61,6

*hêl gôyim tō'kêlû ûbikbôdām tityammārû**. (*1. *titmārû*)

Den Reichtum der Völker werdet ihr essen
und an ihrer Herrlichkeit werdet ihr euch 'mästen'.

Bei dem masoretischen *tityammārû* handelt es sich um ein hitp. von *ymr*, einer nur noch in Jer 2,11 im hif. begegnenden Nebenform von *mwr* 'vertauschen'. Dillmann (1890) und Duhm (1922) verstehen den Text im Sinne von: 'ihr werdet euch in ihre Herrlichkeit (= Hoheitsstellung) eintauschen', d.h. ihr werdet in ihre Herrlichkeit eintreten und die Reichen sein. Scullion⁽³⁶⁾ interpretiert MT anders: "You shall trade with their wealth". Da sich bei beiden Deutungen keine besonders gute Parallele zu 'den Reichtum der Völker werdet ihr essen' ergibt, ein hitp. von *ymr* / *mwr* sonst nicht belegt und in der Bedeutung 'sich eintauschen' sehr zweifelhaft ist⁽³⁷⁾, wird MT oft geändert.

In 1QIsa^a findet sich *tty'mrw*. Dabei handelt es sich wohl um eine Plene-Schreibung von *tityammārû*⁽³⁸⁾. Nötscher⁽³⁹⁾ versteht die Qumran-Lesart als hitp. von *'mr* 'sprechen': 'ihr werdet euch ihrer Herrlichkeit brüsten'. Barthélemy⁽⁴⁰⁾ kommt zum gleichen Ergebnis, unterscheidet aber zwischen *'mr* I

⁽³³⁾ H. OORT, "Kritische aantekeningen op Jez. 40-66", *ThT* 25 (1891) 461-477, 475.

⁽³⁴⁾ Vgl. KESSLER 1960; MCKENZIE 1968; PAURITSCH, *Gemeinde*, 111; HANSON, *Dawn*, 57.

⁽³⁵⁾ Zu dem hier angenommenen Gebrauch von *šym* vgl. aram. *syym* Pael als terminus technicus jüdischer Exegese für 'genau bezeichnen', 'definieren'.

⁽³⁶⁾ J. J. SCULLION, "Some Difficult Texts in Is cc. 56-66 in the Light of Modern Scholarship", *UF* 4 (1973) 105-128, 117-119.

⁽³⁷⁾ Vgl. D. MEINHOLD, "Miscellen", *ZAW* 21 (1901) 203-208, 207.

⁽³⁸⁾ Vgl. 1QIsa^a in Jes 30,31: *y'kh* statt *ykh*.

⁽³⁹⁾ F. NÖTSCHER, "Entbehrliche Hapaxlegomena in Jesaia", *VT* 1 (1951) 299-302, 299f.

⁽⁴⁰⁾ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament II* (OBO 50/2; Fribourg - Göttingen 1986) 422.

‘sprechen’ und ‘*mr* II hitp. ‘sich großmachen’, ‘sich brüsten’. Zuweilen leitet man auch MT von ‘*mr* I oder II ab⁽⁴¹⁾. Unabhängig von der Frage, ob man zwischen ‘*mr* I und II unterscheiden sollte, ist zu ‘*mr* hitp. ‘sich brüsten’ zu sagen, daß sich diese Deutung zwar auf Theodotion (ὕψωθήσεσθε), die Peshitta (tštbhwn) und die Vulgata (*superbietis*) berufen kann⁽⁴²⁾, daß ein hitp. von ‘*mr* jedoch nur in Ps 94,4 belegt ist und dort die Tätigkeit der Frevler ausdrückt. Diese negative Verwendung macht den Gebrauch des Verbs in der Verheißung Jes 61,6 unwahrscheinlich⁽⁴³⁾.

Ehrlich⁽⁴⁴⁾ konjiziert *tit'ammērū* von ‘*mr* II: ‘ihr werdet verfügen über / Handel treiben mit ihre(n) Schätzen’. Fischer (1959) leitet dieselbe Form von ‘*mr* I ab: ‘ihr werdet Schätze sammeln / einheimsen’.

Seit Klostermann (1893) liest man häufig ein hitp. von *hdr* ‘ihr werdet euch schmücken’⁽⁴⁵⁾. Hierfür kann die LXX (θαυμασθήσεσθε) insofern angeführt werden, als sie *tehdar* in Lev 19,15 mit θαυμάσεις wiedergibt. Inhaltlich ist dieser Konjekturen ein Vorschlag Zenners⁽⁴⁶⁾ vergleichbar. Er liest unter Verweis auf Aquila (πορφυρωθήσεσθε) *tithammārū* ‘ihr werdet euch rot färben’. Auf die Unsicherheit dieser Bedeutung von *hmr* hitp. hat bereits Meinhold in seiner ausführlichen Besprechung von Jes 61,6 hingewiesen⁽⁴⁷⁾. Er selbst liest *tiṭ'āmū* ‘ihr werdet genießen’. Damit ergibt sich ein guter Parallelismus zu *tō'kēlū*⁽⁴⁸⁾.

Eine sehr gute Entsprechung zu *tō'kēlū* erhält auch Hanson⁽⁴⁹⁾. Er liest *ttmr'w* ‘you will grow fat’, was nur eine geringe Änderung des MT erfordert. Ein noch geringerer Eingriff ergibt sich bei der hier vorgeschlagenen, inhaltlich mit der Änderung Hansons übereinstimmenden Lesart *titmārū* ‘ihr werdet euch mästen’⁽⁵⁰⁾, die *mrh* als Nebenform von *mr* voraus-

⁽⁴¹⁾ KB³; IBN EZRA; LUTHER; DELITZSCH 1889; CONDAMIN 1905; FELDMANN 1926; KÖNIG 1926; KESSLER 1960; FOHRER 1964; PAURITSCH, *Gemeinde* 112; BONNARD 1972. Inhaltlich vergleichbar ist TORREYS (1928) Vorschlag: *tityaqqārū* ‘they... shall be glorified’.

⁽⁴²⁾ Ob man Aquila (πορφυρωθήσεσθε), Sym. (σπρηνιάσατε), LXX (θαυμασθήσεσθε) und Targum (*ttprqwn*) für die Ableitung von ‘*mr* hitp. anführen kann, scheint mir fraglich. S. TALMON, “Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts”, *Textus* 4 (1964) 95-132, 116f; auch in: *Qumran and the History of the Biblical Text* (ed. F. M. CROSS-S. TALMON) (Cambridge, MA-London 1975) 226-263, 247f, verweist auf Aquila, DELITZSCH (1889) auf LXX und Targum, BARTHÉLEMY, *Critique*, 422, auf alle genannten Übersetzungen.

⁽⁴³⁾ Vgl. H.-J. HERMISSON, “Zur Erwählung Israels”, *Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie* (FS. G. Krause; [Hrsg. H. SCHRÖER und G. MÜLLER] Berlin-New York 1982) 37-66, 58.

⁽⁴⁴⁾ *Randglossen*, IV, 218.

⁽⁴⁵⁾ Z. B. CHEYNE 1897 (dt.); MARTI 1900; KÖHLER 1934; KISSANE 1943; WESTERMANN 1966.

⁽⁴⁶⁾ J. ZENNER, “Herstellung und Auslegung des Wortspiels Samson’s Richt. 15,16”, *ZKT* 2 (1888) 257.

⁽⁴⁷⁾ *Miscellen*, 206-208.

⁽⁴⁸⁾ Vgl. 1 Sam 14,24ff; 2 Sam 19,36.

⁽⁴⁹⁾ *Dawn*, 52f.

⁽⁵⁰⁾ Vgl. *titmār'yū* bei VOLZ 1932; S. SEKINE, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Tritojesajabuch* (Diss. München 1984) 76; vgl. auch die Ableitung von ug.

setzt⁽⁵¹⁾. Es handelt sich bei beiden Formen um eine akkad. (*marû*), ug. (*mr'* II; vgl. *mrr*), arab. (*mara'a*) und mittelheb. (*mrh*) belegte Wurzel mit der Bedeutung 'sättigen', 'mästen', 'fett werden'. Im AT findet sich die Wurzel nur in dem Nomen *m'rî* 'Mastvieh', als Verb wird sie jedoch häufig in Jes 11,6 konjiziert⁽⁵²⁾. Für die hier vorgetragene Deutung spricht auch Symmachus: *στηνιασάτε* 'ihr werdet ein üppiges Leben führen'⁽⁵³⁾.

Jes 61,7

taḥat bošṭkem mišneh ūklimmā yārōnnū ḥelqām.

Statt eurer Schande Doppeltes

und (statt) Schimpfes werden sie bejubeln ihren Anteil.

yārōnnū wird oft geändert. Duhm (⁴1922), der in V. 7 einen größeren Eingriff vornimmt, ersetzt *ūklimmā yārōnnū* durch *ḵlimmā w'rōgez* 'Schmach und Ungemach'. Zillessen⁽⁵⁴⁾ schlägt unter Verweis auf Jer 31,13 und Jes 35,10 = 51,11 *ḵlimmā w'yāgōn* 'Schmach und Kummer' vor⁽⁵⁵⁾. Mit Klostermann (1893) gleicht man den Text sehr häufig an Jes 50,6 an: *ḵlimmā wārōq* 'Schmach und Spucke'. Kittel (1898), McKenzie (1968) und Han-son⁽⁵⁶⁾ lesen *yāršū*: 'sie besaßen Schimpf als ihren Anteil'⁽⁵⁷⁾.

Das Problem von V. 7a besteht 1. darin, daß der transitive Gebrauch von *rnn* qal 'etwas bejubeln' sonst nicht belegt ist, 2. darin, daß das Verhältnis von *ḵlimmā* zu *ḥelq* unklar ist, und 3. darin, daß die folgende Zeile einleitende *lākēn* 'deswegen' zu der wenig sinnvollen Aussage führt: 'weil sie jubeln, werden sie besitzen'⁽⁵⁸⁾. Trotz dieser Probleme scheint mir MT möglich zu sein: 1. *rnn* wird im Piel auch transitiv gebraucht (Pss 51,16; 59,17;

und arab. *mrr* bei G. DEL OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel* (Salamanca 1973) 360.

⁽⁵¹⁾ Zu *mrh* vgl. *ymrw* in 1QIsa^a in Jes 11,6; vgl. D. BARTHÉLEMY, "Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la mer morte", *RB* 57 (1950) 530-549, 542, der von einer Defektiv-Schreibung spricht.

⁽⁵²⁾ Vgl. H. WILDBERGER, *Jesaja 1-12* (BKAT 10/1; Neukirchen-Vluyn ²1980) 438.

⁽⁵³⁾ TALMON, "Aspects", 247f, betrachtet Sym. als Stütze von MT, BARTHÉLEMY, *Critique*, 422, als solche von 1QIsa^a.

⁽⁵⁴⁾ "Tritojesaja", 271.

⁽⁵⁵⁾ Vgl. BUHL ²1912.

⁽⁵⁶⁾ Dawn, 58.

⁽⁵⁷⁾ So schon H. GRAETZ, *Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti libros*, I (Breslau 1882) 35; später liest GRAETZ, "Zur Bibelexege-se", *Monatsschrift für das Judentum* 35 (1886) 266-273, 272, *yāršū*: 'statt ihrer Schande und Schimpfes werden sie ihren Anteil besitzen'.

⁽⁵⁸⁾ Die Frage, auf wen sich die Suffixe der 2. und 3. pers. pl. beziehen, kann hier, wo es nur darum geht, *yārōnnū* als sinnvollen Text auszuweisen, außer acht bleiben; verwiesen sei nur auf BARTHÉLEMY, *Critique*, 424, und K. KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch* (Diss. Tübingen 1987) 141, Anm. 24. Bezüglich des Subjekts von *yārōnnū* muß hier jedoch gegen Barthélemy angemerkt werden, daß die 3. pers. pl. der Verben (und Suffixe) von v. 7 sich angesichts der Aussagen, die in v. 8f über die 3. pers. pl. gemacht werden, kaum auf die Völker beziehen kann.

145,7)⁽⁵⁹⁾. Da Qal und Piel von *rnn* promiscue verwendet werden, dürfte auch ein transitives Qal möglich sein. 2. Beide Stichoi von V. 7a enthalten zwei Substantive. Die jeweils ersten (Schimpf; Schande) sind negativ zu verstehen. *mišneh* in V. 7a meint hingegen etwas Positives. Dafür spricht sowohl das *taḥat* als auch der positive Gebrauch des Wortes in der folgenden Zeile. Wenn nun *mišneh* positiv zu verstehen ist, dürfte dies entsprechend dem Parallelismus auch für *ḥēleq* gelten. 'Doppeltes' und 'Anteil' charakterisieren die neue, 'Schimpf' und 'Schande' die alte Zeit. *taḥat* ist auf beide Stichoi zu beziehen⁽⁶⁰⁾. Das gleiche gilt für das Verb. 3. *lākēn* ist nicht als Pendant zu *taḥat* (weil... darum) zu sehen⁽⁶¹⁾, sondern muß im Sinne von 'fürwahr'⁽⁶²⁾ verstanden werden⁽⁶³⁾.

Jes 66,2

w'e't kol 'ēlleh yādī 'āšātā wayyih'yū kol 'ēlleh. (*1. w'hāyū lī)*

Und all dies hat meine Hand gemacht, und mir gehört all dies.

Der masoretische Text bedeutet: 'Und meine Hand hat all dies gemacht, und all dies geschah'. Gegen diesen Text spricht zum ersten, daß der Satz 'und all dies geschah (so)' nur sinnvoll ist, wenn ihm wie in Gen 1 und Ps 33,9 eine mündliche Anordnung vorausgeht⁽⁶⁴⁾. Im Anschluß an die Aussage 'und meine Hand hat all dies gemacht' wird er hingegen zu einer überflüssigen Platitude. Zum zweiten fehlt dem masoretischen Text der für den Zusammenhang notwendige Bezug auf die Tempelbaufrage. Dies gilt unabhängig davon, ob man V. 1b auf den Bau des Jerusalemer Tempels oder den eines anderen Gotteshauses bezieht.

Die meisten Kommentare fügen im Anschluß an die LXX⁽⁶⁵⁾ in V. 2aß ein *lī* ein und machen den Satz so zu einer Eigentumsdeklaration⁽⁶⁶⁾. Dies scheint mir richtig zu sein. Erstens zeigen Pss 24,1; 74,16; 89,12; 95,5; Ez 29,3, daß eine Eigentumsdeklaration gut zu der voranstehenden Schöpfungsaussage paßt, und zweitens bildet die Aussage 'und mir gehört all dies' eine gute Entsprechung zu V. 1a: 'der Himmel ist mein Thron, und die Erde ist

⁽⁵⁹⁾ MORGENSTERN, "Isaiah 61", 114, liest deswegen *y'rann'nū*.

⁽⁶⁰⁾ Vgl. GKC § 119hh.

⁽⁶¹⁾ So z.B. FELDMANN 1926; WESTERMANN 1964; vgl. DILLMANN 1890.

⁽⁶²⁾ Vgl. 1 Sam 28,2; Jer 2,33; vgl. auch F. NÖTSCHER, "Zum emphatischen Lamed", VT 3 (1953) 372-380, 375f.

⁽⁶³⁾ Zu der hier vertretenen Interpretation von v. 7a vgl. DELITZSCH 1889; VORELLI 1904; JONES 1964; aber auch KÖHLERS (1934) Rekonstruktion des Textes.

⁽⁶⁴⁾ Dies gilt sowohl unabhängig davon, ob der Satz mit oder ohne *kēn* formuliert ist, als auch unabhängig davon, wie dieses *kēn* zu verstehen ist; zum letzteren Problem vgl. O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (Göttingen 1981) 32-72.

⁽⁶⁵⁾ LXX: καὶ ἔστιν ἐμὰ πάντα ταῦτα; dem folgt die syrische Übersetzung. 1QIsa^b, Aquila, Sym., Theod. und Vulg. entsprechen MT.

⁽⁶⁶⁾ Als Eigentumsdeklaration Jahwes hat Jes 66,2 in Ex 19,5 und Ps 50,10.12 Parallelen.

der Schemel meiner Füße'. Daß dem Schöpfergott alles gehört, wird in Jes 66,1f betont, um zu zeigen, wie unsinnig es ist, ihm einen Tempel zu bauen (V. 1b)⁽⁶⁷⁾.

Unklar bleibt, wie die Eigentumsdeklaration genau formuliert war. Torrey (1928) ändert zu *wayyihyû lî*⁽⁶⁸⁾. Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß ein Narrativ in einer Eigentumsdeklaration schwierig ist⁽⁶⁹⁾. Die meisten Kommentare ändern zu *ʿlî hâyû*. Klostermann (1893) sieht in dem *wahälâ* des Targums einen Rest von *ʿlî*. Gegen diese Lesart spricht jedoch die LXX: καὶ ἔστιν ἐμὰ πάντα ταῦτα. Die völlig un griechische, mit einem Verb beginnende Wortstellung⁽⁷⁰⁾ deutet auf eine hebräische Vorlage, die den Stichos mit *ʿhâyû* anfangen ließ. Deswegen scheint mir die von Hanson vertretene Änderung zu *ʿhâyû lî* am wahrscheinlichsten⁽⁷¹⁾. Das perf. consec. bezeichnet hier nach einem Perfekt, welches einen Akt der Vergangenheit ausdrückt, wohl den Zustand, der aus dem vergangenen Akt folgt. *whyh l* findet sich so auch in Jer 40,3; 48,39; Ez 44,12. Bei dem masoretischen *wayyihyû* handelt es sich wohl um eine Angleichung an Gen 1 und Ps 33,9⁽⁷²⁾.

Jes 66,3

ma'älêh minhâ dam ḥāzîr. (*l. hōdēm)*

Wer Speisen darbringt, 'zerstückelt' ein Schwein.

Obwohl die antiken Übersetzungen den auch von 1QIsa^a bezeugten masoretischen Text bestätigen, ist die Richtigkeit seiner Überlieferung anzuzweifeln: 1. Der hebräische Text läßt sich nur als Ellipse verstehen. Vor *dam ḥāzîr* wäre ein zweites *ma'älêh* zu denken⁽⁷³⁾. Dagegen spricht jedoch, daß sich *dam* sonst nie als Objekt von 'lh hif. findet. 2. *dam* paßt schlecht zum Kontext. Die drei parallelen Stichoi lassen ein Partizip erwarten, das mit

⁽⁶⁷⁾ Vgl. Ps 50,9f; vgl. KOENEN, *Ethik*, 222-224. Zu den Funktionen von Schöpfungsaussage und Eigentumsdeklaration vgl. M. METZGER, "Eigentumsdeklaration und Schöpfungsaussage", *Wenn nicht jetzt, wann dann?* (FS. H.-J. KRAUS; [Hrsg. H.-G. GEYER u.a.] Neukirchen-Vluyn 1983) 37-51, bes. 49-51; auf Jes 66,1f geht Metzger leider nicht ein.

⁽⁶⁸⁾ So schon HOUBIGANT 1777; LOWTH 1779 (dt.); OORT, "Aanteekeningen", 477.

⁽⁶⁹⁾ In Ex 19,5; Pss 24,1; 50,10.12; 74,16; 89,12; 95,5; 100,3 (Qere); Ez 29,3 finden sich Nominalsätze.

⁽⁷⁰⁾ Vgl. die Wortstellung Possessivum – ἔστιν der LXX in Ex 19,5; Ps 50(49),10.12; 74(75),16; 89(88),12; 95(94),5; Ez 29,3. In Ps 24(23),1 wird ein Nominalsatz nachgeahmt.

⁽⁷¹⁾ HANSON, *Dawn*, 165. Ob sich diese Lesart auf das *whyw* in 1QIsa^a berufen kann, ist zweifelhaft, da die Qumranrolle hier möglicherweise wie in 22,7 und 48,18 das *wayḥî* / *wayyihyû*, das im masoretischen Text erhalten ist, zu *whyh* / *whyw* geändert hat; vgl. A. RUBINSTEIN, "Notes on the Use of the Tenses in the Variant Readings of the Isaiah Scroll", *VT* 3 (1953) 92-95, 92.

⁽⁷²⁾ Vgl. dagegen BARTHÉLEMY, *Critique*, 45; er hält an der Ursprünglichkeit von MT fest und führt die Eigentumsdeklaration der LXX auf den Einfluß von Ps 50,10 zurück.

⁽⁷³⁾ So DUHM 1922; KÖNIG 1926; HANSON, *Dawn*, 164; J. M. SASSON, "Isaiah LXI 3-4a", *VT* 26 (1976) 199-207, 202.

ḥāzîr in einer Konstruktverbindung steht. Nur so ergibt sich eine glatte Reihe von vier Stichoi mit jeweils zwei Partizipien in einer Konstruktverbindung, wobei jeweils das erste Partizip das Subjekt und das zweite das Prädikatsnomen ist.

Man verbessert den Text häufig, indem man vor *dam* ein Partizip einfügt: *ʾōkēl*⁽⁷⁴⁾, *maqrīb*⁽⁷⁵⁾, *šōteh*⁽⁷⁶⁾, *zōrēq*⁽⁷⁷⁾, *mazzēh*⁽⁷⁸⁾ oder *nōsēk*⁽⁷⁹⁾. Diese Einfügungen sind jedoch frei geraten und haben keinerlei Anhalt am Text. Andere lesen *minhâ hōmēd* statt *minhâ dam*, rechnen also mit einer Haplographie des *h* und einer Konsonantenvertauschung: 'Der Darbringer von Speise begehrt / ist lüstern nach Schwein'⁽⁸⁰⁾. *hmd* bedeutet 'etwas haben wollen'. Damit aber paßt es nicht zu den parallelen Begriffen des Opfern, die ein Darreichen oder Töten meinen.

Überzeugend ist m. E. ein bislang nicht beachteter Vorschlag von D. Leibel⁽⁸¹⁾. Er vermutet, daß hinter *minhâ* ein weiteres *h* nicht geschrieben worden ist⁽⁸²⁾, und liest *hōdēm*. Dieses Wort ist zwar im hebräischen AT nicht belegt, findet sich aber als persisches Lehnwort im Aramäischen in der Bedeutung 'zerstückeln'⁽⁸³⁾. Dabei kann ein Tier Objekt sein, wie die aramäischen Übersetzungen von Ri 14,6 (kleine Ziege) und 1 Kön 18,33 (Stier) zeigen. Im letzten Fall geht es wie in Jes 66,3 um eine Opferung⁽⁸⁴⁾. *hōdēm ḥāzîr* bietet eine gute Parallele zu *ʾōrēp keleb* und beruht auf einem minimalen Eingriff in den Text. Zum masoretischen Text kam es vielleicht, als man das persische Fremdwort nicht mehr verstand.

Evang.-theol. Seminar der
Universität Tübingen
Liebermeisterstr. 12
D-7400 Tübingen

Klaus KOENEN

⁽⁷⁴⁾ HOUBIGANT 1777.

⁽⁷⁵⁾ LOWTH 1779 dt.

⁽⁷⁶⁾ KLOSTERMANN 1893.

⁽⁷⁷⁾ OORT, *Aanteekeningen*, 477.

⁽⁷⁸⁾ E. SELLIN, "Tritojesaja, Deuterojesaja und das Gottesknechtsproblem, Teil 1", *NKZ* 41 (1930) 73-93, 87.

⁽⁷⁹⁾ So z.B. MARTI 1900, MARTY 1924, FELDMANN 1926, KÖHLER 1934.

⁽⁸⁰⁾ So VOLZ 1932, KISSANE 1943, KESSLER 1960, FOHRER 1964, WHYBRAY 1975.

⁽⁸¹⁾ "dam ḥāzîr", *Bet Miqra* 8 (1964) 187-197, 187.

⁽⁸²⁾ Vgl. E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments* (Stuttgart) 41973, 105.

⁽⁸³⁾ Der Text gehört zu einer Schicht im Tritojesajabuch, die in der Zeit Nehemias und Esras anzusetzen ist (vgl. KOENEN, *Ethik*, 265-267). Die Bücher Esra und Nehemia zeigen, daß persische Lehnwörter in dieser Zeit gebraucht wurden; vgl. die Zusammenstellung der im AT belegten persischen Lehnwörter bei M. ELLENBOGEN, *Foreign Words in the Old Testament* (London 1962) 180 und zu den jeweiligen Wörtern. Daß sich der Verfasser von Jes 66,3 eines Fremdwortes bedient, darf nicht verwundern, kann er doch die Fremdartigkeit der von ihm angesprochenen Götzenkulte durch den Gebrauch eines Fremdworts besonders hervorheben.

⁽⁸⁴⁾ Vgl. den Ausdruck *haddāmîn hit'ābēd* 'in Stücke gehauen werden' in Dan 2,5; 3,29; (2 Makk 1,16).

RECENSIONES

Vetus Testamentum

R. S. HENDEL, *The Epic of the Patriarch. The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* (Harvard Semitic Monographs 42). Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1987. xiv-194 p. 22,3 × 14,7. US \$ 13.95.

P. S. KIRKPATRICK, *The Old Testament and Folklore Study* (JSOT Supplement Series 62). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 158 p. 22 × 14. UK £ 25.00; US \$ 42.00.

Depuis l'époque de Gunkel, les travaux sur la tradition orale n'ont cessé de fasciner les exégètes. Cependant, l'application des résultats de ces recherches à la Bible est loin de faire l'unanimité. Les conclusions sont parfois diamétralement opposées, comme dans le cas des deux ouvrages que nous voudrions confronter dans ce bref compte rendu.

A partir des travaux de M. Parry et A. B. Lord, R. S. Hendel veut démontrer qu'une tradition orale riche et complexe est à l'origine du cycle de Jacob. Il suit en cela F. M. Cross, son directeur de thèse, dont on connaît les opinions sur la tradition épique de Canaan et d'Israël. Les arguments de l'A. proviennent avant tout d'une comparaison des matériaux bibliques avec les textes d'Ougarit. Mais il élargit souvent son enquête à tout le Proche-Orient ancien, au monde méditerranéen et finalement à l'histoire des religions des origines à nos jours. La répétition de schèmes communs (*patterns, themes, type-scenes*) et un langage friand de formules et d'épithètes sont les traces les plus visibles de la tradition orale antérieure aux écrits que nous possédons.

P. S. Kirkpatrick, de son côté, critique le point de départ méthodologique de ce genre de travaux et ses conclusions sont à tout le moins négatives. Ainsi, les critères de M. Parry et A. B. Lord ne sont pas suffisants pour déterminer l'existence d'une tradition orale sous-jacente à des œuvres connues, parce que les techniques qu'ils ont observées se retrouvent aussi dans les textes écrits. La même chose vaut des lois d'Olrik, fameuses depuis Gunkel. En fin de compte, il paraît impossible de distinguer tradition orale et écrite sur la base de critères stylistiques. P.S.K. cite à l'appui nombre de travaux récents sur la tradition orale provenant de diverses cultures et ce large éventail d'opinions renforce sa thèse (L. D. Benson, J. Opland, R. Finnegan, J. Vansina...). Il est de plus douteux, toujours selon P.S.K., que l'on puisse retrouver la forme orale d'un texte écrit. Enfin, la tradition orale réinterprète constamment le passé en fonction du présent. La conclusion de l'A. est très proche de celle de J. Wellhausen: les textes anciens nous renseignent davantage sur la période durant laquelle ils ont été rédigés et beaucoup moins sur celle où ils

ont pu être composés oralement. R. N. Whybray en était arrivé à une conclusion analogue il y a peu (cf. *Bib* 69 [1988] 271).

A cette première série de critiques peuvent s'en ajouter quelques autres. Les résultats des travaux de M. Parry et A. B. Lord reposent sur deux prémisses importantes: (1) ils ont pu observer sur le terrain comment fonctionnait une tradition orale vivante (les chanteurs de la Yougoslavie du Sud); (2) ils disposaient, pour une même tradition, d'un abondant matériel récolté à différents endroits et à différentes époques. Les biblistes, au contraire, sont dans une situation bien plus précaire. Ils ne disposent que d'écrits, qu'ils comparent à d'autres écrits, et la tradition biblique est très limitée. Cela oblige à ajouter un coefficient d'incertitude à nombre de conclusions dans ce domaine.

Parler d'épopée pose un autre problème. C. Conroy (*Bib* 61 [1980] 1-30) et S. Talmon («Did There Exist a Biblical National Epic?», *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies* [Jerusalem 1981] 41-61) ne sont guère favorables à l'idée d'une «épopée biblique». Pour répondre à leurs objections, R.S.H. reprend une définition de R. M. Dorson (31, n. 131): une épopée serait «A traditional narrative... honoring the heroes of a people». Ces récits peuvent être en prose ou en vers. Il semble que cette nouvelle définition ne fasse que reporter la difficulté un peu plus loin. En effet, il serait peut-être bon de préciser ce que l'on entend par «récit traditionnel» et «héros». Quelles sont les caractéristiques de ces récits? Les ancêtres (patriarches) sont-ils nécessairement des héros? Dans le premier cas, ou bien la notion est très vague et ne permet pas de distinguer réellement une légende d'un conte, un mythe d'un récit ancestral, ou bien il faut l'entendre au sens strict de «récit épique» et aussitôt resurgissent toutes les difficultés de ce mot (cf. surtout Conroy). Par ailleurs le mot «héros» reste ambigu. S'il signifie seulement «personnage principal», «protagoniste», le terme s'applique à des genres qui ne sont pas épiques. Si par ailleurs le terme signifie «Personnage légendaire auquel on prête un courage et des exploits remarquables» ou «Celui qui se distingue par ses exploits ou un courage extraordinaire (dans le domaine des armes)» (*Petit Robert*), le personnage Jacob ne répond pas très bien à la définition. Nulle part il n'est question de société aristocratique, de chevalerie, d'exploits militaires ou de hauts-faits d'armes, de la vie de cour, d'actes de grand courage (Conroy). Certains pourront penser à Gn 29,10 (et 28,18) et 32,23-33. C'est assez mince, il faut l'avouer. De plus, dans le second cas, l'issue du combat n'est pas vraiment une victoire, mais un changement de nom et une bénédiction, thème très biblique et très peu épique, et le texte ne parle nulle part de la gloire que Jacob aurait pu acquérir à cette occasion. Le ton général du récit n'est guère «héroïque». Il traite surtout de querelles de familles (cf. Westermann) et de disputes de bergers; le courage est moins souvent à l'honneur que l'astuce et la rouerie. Nous sommes plus proches, il semble, du «Roman de Renard», de la «Farce de Maître Patelin», de Chaucer et de Boccaccio que de la «Chanson de Roland» et assez loin des récits propres à un milieu aristocratique. L'ironie du récit est plus typique des récits populaires que de l'épopée. En effet, le monde héroïque est allergique au sourire; il tend au sublime et il peut difficilement permettre à son personnage principal de se trouver dans des situations embarrassantes (comme en Gen

29,15-30; 30,1-2.16). L'atmosphère tragique convient mieux au genre épique que la «distance esthétique». Le «manque de sérieux» de certaines pages de l'histoire de Jacob mériterait d'être davantage pris en considération, semble-t-il.

Par ailleurs, n'est-il pas étrange que tant d'épopées soient en vers alors que la Bible est en prose? Citons, à titre d'exemple, l'Iliade et l'Odyssée, l'Enéide, Gilgamesh, Kirta et Aqhat, les Niebelungen, Beowulf, le Ramayana et le Mahâbhârata, Os Lusíadas ou la Chanson de Roland. Comment expliquer cette différence? Et si les récits bibliques étaient en vers au stade oral, pourquoi furent-ils rédigés en prose? A ce propos, il est à remarquer que R.S.H. est plus prudent que l'un ou l'autre de ses prédécesseurs et se garde bien de parler du style de la tradition orale antécédante au cycle de Jacob. S. Talmon a quelques réflexions intéressantes à ce sujet. Il considère qu'Israël a refusé l'épopée en vertu de sa structure sociale et de son rejet du polythéisme. Dans les cultures voisines, l'épopée est en effet très liée au monde religieux ambiant.

En conclusion, le bilan n'est sans doute guère positif. Il semble que l'un des points majeurs de la thèse de R.S.H. soit sujet à caution. Ceci n'enlève rien, par ailleurs, à l'intérêt de nombre de ses recherches. Les textes qu'il verse au dossier au cours de son enquête sont très éclairants. Il vaut la peine de signaler, entre autres, les récits sur les «paires de rivaux»: Esaü et Jacob, Perez et Zerah (Gn 38), Ephraïm et Manassé (Gn 48), Ismaël et Isaac (Gn 16 et 21), Caïn et Abel (Gn 4). En dehors de la Bible, l'A. cite Gilgamesh et Enkidou, Horus et Seth, Hypsouranios et Ousoos. La comparaison entre l'histoire de Jacob et le début de l'histoire de Moïse est également très instructive. A ce sujet, on pourra consulter R. Kuntzmann, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient Ancien*. Naissance, fonction et évolution d'un symbole (Paris 1983), qui peut compléter les analyses sur la rivalité entre Esaü et Jacob. De même, l'article de A. de Pury, «Jakob am Jabbok, Gn 32,23-33 im Licht einer alt-irischer Erzählung», *TZ* 35 (1979) 18-35 aurait permis à l'auteur de voir comment ce «rite de passage» peut être combiné avec un «récit de combat». Quant à la discussion sur la tradition orale, elle n'est sans doute pas terminée. Mais il semble que la prudence soit plus que jamais de mise dans ce domaine.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

Jean Louis SKA S. J.

John I. DURHAM, *Exodus* (Word Biblical Commentary 3). Waco, Texas, Word Books Publisher, 1987. xxxiv-516 p. 23,5 × 16. US \$ 25.95.

Depuis le commentaire de B. S. Childs (1974), bien peu d'exégètes se sont attaqués à l'Exode. C'est donc avec un certain intérêt que l'on ouvrira ce volume d'une collection récente. Il révèle rapidement deux caractéristiques principales. D'une part, la traduction a été très soignée et les notes philologi-

ques sont abondantes. Par ailleurs, le commentaire se veut «théologique». Ex est un livre écrit pour des croyants (xx). L'A. constate ensuite que les études historico-critiques, stylistiques ou structurales ont beaucoup enrichi notre connaissance, mais qu'elles ont négligé la rédaction finale (xxi). L'A. désire accorder toute son importance au «texte canonique». Le nom de Childs vient immédiatement à l'esprit, mais il n'est guère mentionné à ce stade (cf. cependant p. xxxiii).

Le texte final traite avant tout de la «Présence de Dieu» au milieu de son peuple. Cette Présence se révèle d'abord comme salvifique (la sortie d'Égypte, le miracles du désert). Ce thème couvre en gros la première partie d'Ex. La seconde est dédiée à la «réponse» d'Israël, réponse immédiate et réponse à donner tout au cours de l'histoire (alliance, lois, culte). Ce thème de la Présence donne cohésion et unité à toutes les sources et les traditions amalgamées au cours des diverses étapes de la rédaction (xxii-xxiii). Il permet aussi de résoudre des difficultés jusqu'ici restées sans solution.

Ces remarques font penser à d'autres essais du même genre, comme au commentaire de M. Greenberg sur Ezéchiel (cf. *Bib* 65 [1984] 586-588), aux idées de M. Weiß, *The Bible From Within. The Method of Total Interpretation* (Jerusalem 1984); cf. déjà «Die Methode der 'Total Interpretation'», *Congress Volume Uppsala 1972* (VTS 22; Leiden 1972) 88-112, au «canonical criticism» et à de nombreux essais de type stylistique, structural ou narratif. Mais l'A. ne définit guère sa méthode par rapport à ces tendances.

Le commentaire lui-même suit, pour chaque section, un plan identique: bibliographie, traduction, notes de la traduction, forme/structure/contexte, commentaire verset par verset (ou par groupe de versets), et un dernier paragraphe d'«explication». Les nombreux index permettront de se faire une idée de la remarquable érudition de l'A. Après une première lecture se dégage une impression de grande unité, assez rare dans ce genre d'ouvrage.

Certes, ces positions critiques ne seront pas du goût de tout le monde et elles susciteront sans doute un débat herméneutique important. Il aurait peut-être valu la peine de l'aborder de façon plus explicite. Mais il est un autre point que nous voudrions discuter. Si l'A. accorde tant d'importance au texte final et à son intention, on s'attendrait à ce qu'il étudie avec une particulière attention sa forme, puisque, selon Gunkel, «die rechte Form ist der notwendige Ausdruck des Inhalts», *Reden und Aufsätze* (Göttingen 1913) 23. La section de l'introduction qui en traite est particulièrement courte (xxxi: «The Shape and the Content of Exodus») et propose une division du livre en trois parties, selon l'endroit où se trouve Israël: Israël en Égypte (1,1-13,16); Israël dans le désert (13,17-18,27); Israël au Sinaï (19,1-40,38). Ne fallait-il pas plutôt s'interroger sur la structure théologique du livre? La question de «lieu» prévaut-elle sur les autres? Par ailleurs, ce plan n'est pas complètement en harmonie avec le plan en deux parties qui fut proposé précédemment (xxiii; voir aussi p. 501). La division en péripécies nous a paru assez arbitraire. Il est vrai que l'A. ne cherche pas à la justifier en détails.

Il est sans doute dommage que l'A. n'ait pas davantage exploité certains textes pour étayer une thèse qui ne manque ni d'originalité ni d'intérêt. Certains passages-clés, comme Ex 3,1-4,17; 6,2-8; 7,1-5 sont des témoins précieux des efforts déployés par les différentes sources pour structurer le récit

(cf. les brèves remarques des p. 41 et 88). Ces textes sont des discours de Dieu qui révèlent à l'avance ce que le récit des événements va confirmer. N'est-ce pas là qu'il faudrait chercher la «forme théologique» du livre? L'usage de la «formule de reconnaissance» (6,7; 7,5) qui se retrouve tout au long des plaies (7,17; 8,6.18; 9,14.16.29; 10,1-2), puis en Ex 14,4.18; 16,6.11; 29,46 est une des pièces maîtresses des ces récits, si leur intention est de révéler la «Présence» de Dieu. Dans ce cadre, les plaies sont des «signes» qui annoncent le «jugement» à venir (Ex 12-14).

Parler de Présence est certes éclairant. Mais le vocabulaire d'Ex est assez différencié à ce sujet. Un des premiers points culminants d'Ex n'est-il pas le c. 14, où Dieu révèle sa «gloire» pour la première fois? Cf. Ex 14,4.17.18 (verbe *kbd*, *nif*). Cette «gloire» se retrouve dans l'épisode de la manne et des cailles (16,10) et elle demeure sur le mont Sinaï (24,16). C'est elle qui va consacrer la tente de rencontre (29,43; cf. 40,34-35). Au moment où Israël a compromis l'alliance, Moïse demande à la voir (33,18-22). Le livre de l'Exode ne se conclut-il pas lorsque la «gloire» du passage de la mer et du Sinaï vient finalement habiter au milieu de son peuple dans la Tente de la Rencontre (40,34-35)?

Cette «gloire» est entre autres celle du créateur de l'univers. Le vocabulaire de la création est particulièrement visible en Ex 14,16.21-22.29 (cf. Gn 1,9-10; 7,11; 8,1.13-14).

A partir d'Ex 19 apparaît un second aspect de la Présence, celui de la «sainteté» (cf. Ex 19,6.10.14.22.23). Le peuple d'Israël est appelé à devenir une «nation sainte» (19,6). Et c'est finalement la «gloire» qui va «sanctifier» le lieu de la présence permanente de Dieu parmi son peuple (Ex 29,43; cf. 29,44; 40,9.10.11.13). Le peuple est «saint» s'il possède un «sanctuaire» (*miqdāš*, 25,8).

Si la «gloire» correspond assez bien à la révélation de la Présence de Dieu (le premier aspect souligné par J.D.), la «sainteté» du peuple représente plutôt la réponse attendue par Dieu (second aspect de la Présence, selon J.D.).

A propos d'Ex 33,7-11, l'A. reconnaît la difficulté d'intégrer ce texte dans l'ensemble du livre. Une nouvelle fois, une observation de type stylistique pourrait être à propos. A la suite de M. Buber et F. Rosenzweig, souvent cités par R. Alter que J.D. connaît bien, il n'est peut-être pas inutile de relever la présence d'un *Leitwort* d'Ex 33-34, le mot *pānīm* en l'occurrence (33,11.14.15.19[2x].20.23; 34,6.29.30.33. 35[3x]). Après le refus de Dieu d'accompagner son peuple, le «face à face» de YHWH et Moïse laisse percer une lumière d'espérance. Le reste du récit montre comment Moïse fait revenir Dieu sur sa décision. La «face» de Dieu guidera le peuple (33,14.15). Et Moïse ne verra pas cette «face» de Dieu, il ne verra que son dos (33,23), puisque, selon Moberly, Dieu «passe» et «marche devant» et qu'il n'est donc possible de le voir que de derrière. Le «visage» rayonnant de l'homme de Dieu est finalement le gage de cette «Présence» retrouvée. Cette sorte de parataxe narrative juxtapose des vignettes sans toujours en expliciter le lien logique. Mais les différentes nuances et les différentes fonctions du mot *pānīm* permettent, à notre avis, de retrouver un de ces liens implicites.

Dernier détail, à propos d'Ex 17,8-16. Signalons l'étude d'O. Keel, *Wirk-*

mächtige Siegeszeichen im Alten Testament (OBO 5; Freiburg-Göttingen 1974) qui propose une interprétation éclairante du geste de Moïse.

Ces quelques remarques critiques ne devraient cependant pas décourager le lecteur. Les lacunes ne se remarquent qu'en raison de la qualité d'un ouvrage qui se recommande de lui-même.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

Jean Louis SKA S. J.

Barry G. WEBB, *The Book of Judges. An Integrated Reading* (JSOT, Supplement Series 46). Sheffield, JSOT Press, 1987. 280 p. US \$ 31.50.

C'est une bonne étude que nous livre ici B. G. Webb. Son propos est de montrer la cohérence interne et d'explorer la signification du livre des Juges. Dans une longue introduction, il rappelle quelques grandes étapes de la recherche, de l'Antiquité aux plus récentes publications. Cela lui permet de situer son essai et de justifier pourquoi il considère Jg comme une unité littéraire indépendante. En Jg se développe une intrigue dont il faut examiner la structure dramatique et le déroulement narratif. L'analyse de l'A. est résolument synchronique. Il pratique essentiellement le *close reading*, sans négliger pourtant les structures littéraires. Un examen attentif de l'histoire de Jephté lui permet de tester son intuition en vérifiant la cohérence narrative d'un épisode majeur du livre, de donner un premier aperçu de son thème et de préciser la méthode d'analyse (ch. 2). Il étudie ensuite «l'ouverture» de Jg (1,1-3,6) où il découvre l'énoncé du thème fondamental : la non-réalisation de la promesse que Dieu a faite aux Pères de donner à Israël l'entière de la terre (ch. 3). Par une lecture plus rapide du centre de l'œuvre (3,7-16,31), l'A. illustre comment le thème est développé en relation avec l'apostasie persistante d'Israël et la liberté d'action de YHWH qui refuse de se laisser manipuler par le peuple (ch. 4). La dernière partie de Jg (17-21) fait écho à ces thèmes. Mais parce qu'elle reprend des éléments de l'ouverture, elle fait inclusion et vient clore l'unité littéraire (ch. 5). Dans le chapitre de conclusions, l'A. résume ses découvertes (ch. 6).

L'essai de Webb est neuf et alerte, ce qui rend sa lecture agréable. Sa thèse tient et l'argumentation est cohérente et précise, la plupart du temps. Certaines analyses de détail sont excellentes. Ainsi, p. ex., l'étude de Jg 1,22-26 en parallèle avec 1,4-7 et Jos 2,6 (p. 91-97), ou le traitement du motif de la tromperie dans l'histoire d'Ehud (p. 129-131). Cependant, il est parfois un peu rapide dans la lecture de la partie centrale du livre (Jg 3,7-16,31), si bien que le lecteur peut rester sur sa faim et aimerait le voir argumenter davantage. P. ex., certaines contradictions relevées dans le récit mériteraient une explication. Ainsi, pourquoi la tribu de Juda qui est présentée positivement au début du récit est-elle vue de manière bien plus négative à la fin (cf. p. 201-202)?

Au terme de son ouvrage, l'A. plaide pour que l'on rouvre le dossier de l'histoire deutéronomique : il est nécessaire de réexaminer cette histoire d'un

point de vue littéraire et d'en travailler les structures littéraires et les thématiques. Je le rejoins entièrement sur ce point. J'hésiterais pourtant à emprunter la voie qu'il trace en suggérant de considérer chaque livre de l'histoire dtr. comme unité littéraire indépendante. En effet, pour séduisante qu'elle soit, sa thèse à propos de Jg n'est pas complètement convaincante. Car il ne suffit pas de découvrir une cohérence interne en Jg et d'épingler quelques éléments d'inclusion au début et à la fin (p. 197-198) pour fonder valablement la présomption que ce livre forme une unité littéraire. D'autres solutions sont possibles et certaines ont été envisagées. L'A. n'aurait-il pas dû les prendre en compte et montrer pourquoi il ne les retient pas? Une proposition évidente serait d'inclure l'histoire de Samuel (1 S 1-12) dans l'ensemble littéraire parlant des Juges. Samuel n'est-il pas présenté comme un juge (1 S 7)? Et le premier exploit de Saül n'est-il pas en tout semblable à la délivrance d'un «sauveur» (1 S 11)? En 1 S 12,9-11, Samuel résume toute la période en des termes très proches de Jg 10,6-10 (cpr. en particulier 1 S 12,10 et Jg 10,10.15). Or, en Jg 10,7, on annonce une double oppression : *Philistins* et *Ammonites*. Les *Ammonites* confrontés à Galaad et à tout Israël interviennent en Jg 10,8-9 et 10,17-11,33 en lien avec le leadership quasi monarchique de Jephthé (demandé par des anciens et contesté par les Ephraïmites), puis de nouveau en 1 S 11,1-13 en lien avec la royauté de Saül (demandée par des anciens et contestée par des «vauriens»). Entre ces deux récits, le problème est l'oppression d'Israël par les *Philistins* (de Jg 13,1 à 1 S 7,12). Samson commence la lutte de libération (Jg 13,5) que Samuel achève (1 S 7,2-13). Cet ensemble allant de Jg 13 à 1 S 7 semble être structuré en trois épisodes introduits chacun par la même formule (*wayhi' iš [ʿehād] min... ūšmō...* : Jg 13,2; 17,1 et 1 S 1,1). Les premier et troisième épisodes (Samson et Samuel) ont la même structure narrative. Ils commencent par la naissance du héros : le père a une femme stérile qui connaît une sorte d'annonciation où les héros sont présentés comme des consacrés qui font l'objet d'une faveur spéciale de YHWH. Leurs devenirs respectifs (mariage / sacerdoce et appel) donnent lieu à des développements distincts qui précèdent le récit de leur action contre les Philistins (Jg 14,19-16,31 et 1 S 4,1[TM]-7,14). Encadré par ces deux histoires de héros, les deux récits qui débutent avec des Lévites marquent le point le plus bas de la déchéance d'Israël qui n'a plus besoin d'ennemi extérieur pour se détruire lui-même religieusement (Jg 17-18) et politiquement (19-21). Le refrain de cet épisode («il n'y avait pas de roi en Israël») pourrait être l'indicateur du thème central de l'ensemble narratif décrit : la recherche d'un leadership stable en Israël. L'unité littéraire dont je viens d'ébaucher les grandes lignes à partir d'éléments disposés selon une symétrie concentrique me semble constituer une base de travail aussi solide que le livre des Juges que Webb privilégie un peu a priori. Un peu plus de rigueur dans la démonstration aurait ajouté à la qualité de cet ouvrage stimulant par sa nouveauté.

L'édition est soignée. On regrettera toutefois les nombreuses confusions dans l'orthographe des mots hébreux. Ainsi, il faut lire *'nky* p. 56, *'mq* p. 84, *hsd* p. 93-94 (4x), 96-97 (3x), 156-7 (2x), *nḥm* p. 111, *mw'b* p. 129, *rzh* p. 130, *gm hw'* p. 132, *m'rby* pour *wy'rbw* p. 155 (l. 2), *bryt* p. 156, *'dh* p. 190, *wylk* p. 232 (n. 22). À corriger également les références suivantes : 1 Sam

18.6-7 (p. 66), 11.32-33 (p. 73), 1 Sam ... 31.1 pour 13.1 (p. 84), (3)1b pour 16 (p. 114), 19. 29-20.11 (p. 187), ch. 18 et non 28 (p. 200). Une bonne bibliographie et des index de citations facilitent la consultation de l'ouvrage.

Rue Henri Blès 188
B-5000 Namur

André WÉNIN

Robert B. COOTE - Keith W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (The Social World of Biblical Antiquity Series, 5). 212 p. 13,5 × 21,5. Sheffield 1987. The Almond Press. pa. £11.50 \$ 18.95 cl. £ 28.50 \$ 49.00.

Even though the current re-evaluation of the earliest history of Israel has lasted for more than two decades it may truthfully be said the amount of methodological discussion has so far been rather slight (pace N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* [New York 1979], *et al.*). Most of the debate has so been oriented towards endeavours to reinterpret the relevant sources, textual and archaeological, in order to place them in a framework which may be able to unite the various sources in a coherent picture, or rather, model of what actually happened in history. Such models are often characterized as *heuristic models*. A heuristic model is characterized by the limited amount of variables which it contains, and when these variables are found to be present in the source material the model is considered to be validated. This method has been introduced in the humanities in areas where lack of proper historical information is apparent as is the case, e.g., in prehistoric archaeology. A well-known representative of this tendency is the specific school of prehistorians known as *New Archaeology*. Another way to describe the method is to call it *system theory* or *general system thinking*.

In the field of OT studies such methodology has not yet proven popular, although some studies have appeared in recent years. We find traces of it in Gottwald's works, and among younger scholars working on his line, but in the case of Gottwald it may be said that references to holistic thought are most often interwoven with arguments of quite another provenance and often far too complicated to be held inside the confines of such theory.

This study by Robert Coote and Keith Whitelam must, however, be considered a well-thought-out example of the genre, working on a general systematic theory. From the first to the last page of their book the two authors work with a consistent model for the emergence of ancient Israel in Palestine, and they never question their methodological basis. Nowhere are arguments tolerated which are not in accordance with the premises of the model. The heuristic model used by Coote and Whitelam may be considered a mixture of various earlier models, such as Robert Carneiro's 'circumscription theory' according to which a society will grow in a natural way until the point where the available resources are no longer able to support the whole population. Then a crisis will arise in the society in question which in the end will lead to a far-reaching transformation of its socio-political system. In this book the model is combined with a Marxist-like eco-

nomic model centered on the importance of the increase and decrease of interregional trade. Finally, Coote and Whitelam make use of traits borrowed from René Thom's mathematical 'catastrophe theory', as introduced to the humanities by the British prehistoric archaeologist Colin Renfrew (in his "Systems Collapse as Social Transformation: Catastrophe and Anastrophe in Early State Societies", in C. Renfrew and K. L. Cooke, *Transformations. Mathematical Approaches to Culture Change* [New York 1979]).

The Old Testament sources are quite intentionally left out of consideration in this study, and the usual index of biblical citations quite understandably not included at the end — there would be almost nothing to mention. The Old Testament is summarily dismissed as containing no historical sources relevant to the investigation into the socio-political process which led to the formation of Israel. In place of the normal evaluation and paraphrasing of the biblical sources we find a discussion of the merits of the French school of historians, 'les Annales', especially of methodological viewpoints of scholars like Ferdinand Braudel and Lucien Febvre, etc., but, alas, without a proper recognition of this school's very careful application of written sources, whenever available. The decision of Coote and Whitelam to leave the Old Testament out is undoubtedly not without reason, especially in the light of much previous research. The way this dismissal is done is, however, not going to produce a friendly response from their colleagues, who might well choose to dismiss this study rather than give up their usual practice of rationalistically paraphrasing the OT. The world of OT scholarship is hardly prepared to skip the OT as a historical source of the early history of Israel at this moment; in fact it is only on its way to such a re-evaluation of the kind of sources contained in the OT. The approach of Coote and Whitelam is furthermore weakened by the fact that they sometimes include OT citations as evidence, and it is not always quite clear why the few examples are drawn into the discussion. It looks fortuitous and shows that the authors have not yet reached a final decision as to the value of the biblical material in this discussion.

More serious — to this reviewer, at least, especially in the light of the invocation of the school of the Annales — are the missing references to the Amarna Letters from Palestine in the Late Bronze Age. Even though these letters only throw clear light on the history of Palestine in a few decades in the 14th century BC, they are, nevertheless, by far the most important sources to the living conditions of the Palestinian population in this crucial period. And we should not exclude the possibility that these sources contain a lot of information about the social process which in the end led to the emergence of Israel after the dissolution of the Bronze Age community. The information about the situation in the Palestinian highlands contained in the Amarna letters is extremely important, and should not be left out of consideration, especially if the point put forward by Mario Liverani is true, that these letters not only apply to the period in which they were composed, but they are just as important for the interpretation of the development during the whole Late Bronze Age. According to Liverani these letters not only reflect a temporary socio-political situation in Palestine, but they actually express the normal living conditions of the society during the whole age. A proper evalua-

tion of the contents of these letters ought to have been included in this study, and when it is omitted we might be induced to think that the reason may have been that the kind of information contained in the letters is difficult to reconcile with a fixed holistic theory as presented in this book. If so, there is, of course, every reason to question the theoretical basis of the study as such, for the the problem is perhaps that the living beings appearing in it are all of human origin, and it will always be difficult to limit the possibilities of the human race to act against the presuppositions of a fixed model for its behaviour.

The central chapters of the book are devoted to valuable analyses of the demographical development in Palestine through the ages. The point of view of the authors is that there is a marked connection between the interregional trade and the pattern of settlement in Palestine. Of fundamental importance is their point that the demographical development as the Late Bronze Age was superseded by the Early Iron Age can in no way be considered unique in the history of the country. On the contrary, this development is repeated again and again in the history of the area. The most recent repetition was during the maltreatment of the country under the Ottoman Empire, between the 16th and the 19th cent. AD. The important thing is therefore not the historical development as such but the interpretation of it in the OT. The programmatic character of this study does not, however, allow a proper appreciation of the last question.

The study leads to a reconstruction of the historical process from the emergence of Israel until the rise of the Davidic kingdom without making use of the biblical narrative. The authors see the emergence of the Israelite state as the result of the crises created by the increase of the population in the country and the ensuing pressure on the natural resources, whereas the OT description of the impact of the political pressure from outside powers, especially the Philistines, is dismissed as of only secondary importance.

As may be deduced from the remarks in this review, the study by Coote and Whitelam may evoke a lively discussion about methodological and epistemological issues, of which only a few will be mentioned here. The first and most urgent question is the interrelationship between the decline of interregional trade and the dissolution of the political system of city states in Palestine which is evident from the archaeological and written sources from Palestine in the Late Bronze Age. Is the solution of the authors as self-evident as they see it? Is the diminishing trade the reason for the decline of the city states or are the reduction of the trade and the decreasing importance of urban culture both results of political decisions of an earlier date? Or is it possible that the decreasing trade is an outcome of the crisis of urban life?

Another series of questions which will be asked by future scholars concerns the argument that the natural resources of Palestine were so depleted in the course of the Early Iron Age that a crisis arose which by necessity led to the emergence of a proper centralized state. Do we, as a matter of fact, know so much about the degree of exploitation of the natural resources of the country, which was of course of limited size, that we are entitled to maintain that a crisis actually arose for that reason? And can we be confident that the population had increased so much as to create a demographical

crisis at the time? Indeed, an increase in the number of villages, especially in the highlands, is quite evident, but the development hardly ended with the institution of the Hebrew monarchy. Furthermore, is this increase of the rural population not counterbalanced by a contemporary decline of the urban population? Is it not a fact that only the formation of the Israelite state(s) in the first millennium BC created the conditions which allowed an increase of village culture along with an increase of urban culture? Or to be brief, is it true to maintain that the emergence of a statehood must by necessity be motivated by an ecological crisis to which — according to Coote and Whitelam — the Palestinian countryside almost succumbed? And finally, is it true that there were no other alternatives open to the Palestinian population of the Iron Age? Is it impossible to imagine that the development might have followed quite a different direction if the options had been open to the society in question?

Social anthropology may provide numerous case studies which might have furthered the argumentation in this study, not the least being the description of the life and whereabouts of tribal society. A good case is Turnbull's famous description of the fate of the African tribal society Ik, which, after being overtaken by a severe ecological crisis, did not develop into a state but dissolved almost totally.

Here we are back to the methodological issues of the book, and of course, at the whole concept underlying the approach of a study like this. According to this reviewer the fundamental concept of system thought and macro theory or whatever its name is represents a degradation of the human intellect. Most serious is its dismissal of the 'free will' of man. We may not necessarily have to turn to Martin Luther and the theological anthropology on these issues. We may just as well induce some of the basic results of alternative schools of social anthropological thinking which put far more emphasis on the ability of mankind to choose for itself, to decide its own fate at critical points. I find it questionable and as yet not proven that man should always choose the same path of life and the same digression from it under certain circumstances. Anyway, there are numerous examples to the contrary.

The evaluation of this study by Coote and Whitelam has been rather critical in its tone. The reader should, however, on no account consider the study unessential or superfluous. It is far from that. The study represents an important contribution to an ongoing discussion, but its contribution is of limited use, except to specialists in the field of early Israelite history. To these the book represents a well-thought-out and coherent model worth discussing. The authors have presented a new model for the emergence of historical Israel. It may not be the only possible model, but at least it represents an enrichment of our methodological discussion. But I very much doubt that non-specialists will find much of interest in this study. These scholars might consider the discussion here to be much too abstract and deficient in source material (especially in biblical source material).

Smedebakken 12, Gurre
DK - 3490 Kvistgård
Denmark

Niels Peter LEMCHE

Novum Testamentum

Thomas E. SCHMIDT, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (JSNT Supplement Series 15). 250 p. 21,4 × 13,8. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987. US \$ 13.50.

The thesis of this book is that hostility to wealth exists independently of socio-economic circumstances as a fundamental religious-ethical tenet consistently expressed in the synoptic Gospels (p. 12). It is a slightly revised version of a dissertation, directed by Dr. Ernest Bammel and presented for the Ph. D. at the University of Cambridge in 1985.

Objecting to biblical scholars (usually designated as Theissen *et al.*) who attempt to reconstruct the social world of the New Testament on the basis of scanty social and economic evidence, the author argues that their methods and conclusions are gaining wide acceptance before the groundwork underlying their research (including a view of history that some would label Marxian) has been adequately verified. Schmidt feels that four questions need to be addressed to them: "Have these authors read the historical evidence correctly? Have they employed a defensible method? Have they paid adequate attention to literary background? Have they engaged in a thorough study of Synoptic texts?" (p. 17). The first two questions he addresses in Part I, while he takes up the latter two in Parts II and III, which "point to flaws in the theory that Synoptic economic ethics can be explained largely by reference to socio-economic circumstances" (p. 17).

Schmidt asserts that it is not his intention to claim access to Jesus' *ipsisima verba* with regard to Synoptic teaching on wealth, only that the Synoptic representations of that teaching do not merely voice a group ethic contemporary with the gospel writers. Rather, he suggests that the teaching of Jesus in the Synoptics is sufficiently consistent with other Jewish literature of the time as to allow us to conclude that we have in this teaching access to Jesus' *ipsissima vox* regarding wealth.

For Schmidt, the middle decades of the first century provide too small a base of inquiry, and "relative deprivation" and the "millenarian model" are categories far too broad, for scholars to extrapolate adequate conclusions regarding ideological and historical background to Synoptic hostility to wealth or to delineate the New Testament's social constituency and economic conditions. By way of amplifying the horizons suitably, Schmidt traces hostility to wealth from its notable origins in ancient Near Eastern material, through canonical and non-canonical Jewish literature, into the synoptic Gospel texts themselves.

Moving from the earliest to the latest period, a five-fold pattern in the development of hostility to wealth may be discerned: 1) from the simple command of justice to the equation of injustice with greed; 2) the equation of injustice with wealth and wealth with injustice; 3) from the linking of social justice with wealth to the valuation of a higher value, namely detachment from wealth [= the comparative devaluation of wealth]; 4) the dispa-

ragement of wealth through comparing it with a higher value (humility or acceptance of one's lot); and 5) teleological devaluation of wealth, wherein one sees that wealth is better used in the service of the deity than for oneself and one's own household. Though there are hints of all five levels in the documents, the ancient Near Eastern texts do not assuredly go beyond the third level, that of comparative devaluation, whereas the Jewish canonical and non-canonical material evince all five stages and set the back-drop for New Testament teaching in this sphere.

As the tradition of hostility to wealth develops, it finds expression chiefly in the literature of upper-class groups, and this even in times of peace and prosperity. Primarily it is found in wisdom writings, and is religious-ethical in its orientation, that is, it is quite distinct from the predictions of economic reversal which are to be found in apocalyptic material. The direction of semitic religious-ethical thinking, according to Schmidt, finds its natural issue in the continuity of thought found in the synoptic Gospels and "teleological devaluation is consistently expressed both within and between Mark, Matthew, and Luke" (p. 164).

Acknowledging that the hostility to wealth tradition, however diffuse it may have been, existed alongside another tradition — one that viewed wealth as a sign of God's favour and which justified "token and highly visible charity" — Schmidt proposes this context as the occasion for that teaching of Jesus which demanded dispossession as a way to manifest total dependence on God. "The situation for Jesus, was the state of the human heart" (p. 165).

Noting that the findings of his research are necessarily speculative, the assistant professor of New Testament and Greek at Santa Barbara's Westmont College proposes his conclusions as plausible explanations which account both for the immediate and historical situation and simultaneously safeguard the religious-ethical weight of Jesus' teaching in the synoptic Gospels. He cautions against harmonizing this teaching with that of Paul or even the Acts for fear of forcing inconsistencies and spiritualizations on the Gospels.

The thesis is provocative and well-argued, challenging as it does the recently ascendant method of sociological reconstruction of New Testament origins. I hope that its argument will be carefully considered by those competent in this field. While Schmidt faults the social reconstructionists with claiming too much on the basis of too little evidence, his own work may suffer from the opposite orientation, trying to cover too wide a field and span of time and so perhaps over-generalizing. Even the very narrow sphere of the synoptic Gospels contains far more data on wealth than can be compassed in his thirty-seven page chapter. Consequently, it is my hope that specialists in the various other competencies addressed in Schmidt's thesis will likewise take up the challenge addressed to those interested in Christian origins and theology in this skillfully presented writing.

Campion College, University of Regina
Regina, Saskatchewan
Canada S4S 0A2

Terrence PRENDERGAST, S. J.

Celia DEUTSCH, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke. Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11.25-30* (JSNT Supplement Series 18). 204 p. 21,4 × 13,8. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987. US \$ 13.50.

Dr Celia Deutsch, a member of the Sisters of Our Lady of Sion, is assistant professor in the Department of Religion at Columbia University's Barnard College. The present work, in essence her doctoral dissertation, was completed at St. Michael's University, Toronto School of Theology, under the supervision of Dr. Richard Longenecker.

Her aim in studying the text of Matthew 11,25-30 is to locate it within the broad range of Second Temple and tannaitic literature prior to, contemporaneous with, and following upon, the composition of Matthew and to situate it, as well, within its own context, which scholars have identified to be either Matt 11,2-12,50 or, more extensively, Matt 11,2-13,58.

The working assumptions behind the thesis are spelled out in an introductory chapter as follows: the two-document theory, Matthean redaction from a Jewish-Christian perspective, the Matthean community as engaged in an internal debate within the Jewish community prior to any rupture with that larger body, and all this in Syria or Palestine during the last quarter of the first century. The point of the investigation is to show how the concepts "wisdom", the "yoke" and "mystery", which are found in this Matthean text, are illumined by locating them within the intellectual and theological framework of the era.

Analyzing the text from the viewpoint of source, form and redaction criticism and examining its unity, form and authenticity, Deutsch finds in Chapter 2 that Matthew has situated a thanksgiving-plus-invitation text within an ambit, extending from Matt 11,2 to 13,52, that is thoroughly characterized by motifs of opposition and rejection. Her results show that Matt 11:25-30 is a composite of two separate logia possibly deriving from a Palestinian or Syrian liturgical context (a thanksgiving saying [vv. 25-26] and a revelation saying [v. 27]), combined in Q or by its redactor, plus a wisdom saying (vv. 28-30), that may be of Palestinian or Syrian catechetical provenance. No judgment can be reached regarding the authenticity of vv. 25-26, but she judges it "highly unlikely" that v. 27 or vv. 28-30 represent Jesus' *ipsissima verba*.

Chapters three and four constitute the bulk of the work and compare the themes in the Q sayings (such as blessing God for revelation, the content and recipients of revelation and the types of mysteries which are revealed [vv. 25-27]) as well as the themes found in the M source (such as the invitation, the yoke, the promise of rest [vv. 28-30]) with similar material found scattered in Aristobulus, the apocrypha, the pseudepigrapha, Qumran, Philo, tannaitic and Jewish literature.

Some points of comparison between the Q material and the broader spectrum of Second Temple Judaism include: that praise or thanksgiving is associated with revelation or wisdom, especially in the Qumran *hodayot* and the *Shemoneh Esreh*; that the Wisdom myth allows for the perception of a

nascent Wisdom Christology in Q, one that became implicit in Matthew, as in the Similitudes of Enoch; and that pseudepigraphical and Qumranic treatment of apocalyptic mysteries like Matthew refer to the eschatological moment as both present and to come.

Examination of the Jewish literature from the Second Temple period also shows that Sirach (especially 6,18-37 and 51,13-30) offers the closest points of contact with Matt 11,28-30, combining a teacher's wisdom with a reference to Wisdom's yoke and promised reward, along with an exhortation to submit to that same yoke (of wisdom or Torah). Neither Matthew's gospel nor the contemporary Jewish documents offer an explanation about how a yoke can also be a source of rest. Finally, Deutsch finds not only an explicit Wisdom Christology in Matt 11,25-30, one that is dependent on the Wisdom myth, but also that the importance of the sage, evidenced in the evangelist Matthew, finds attestation in Second Temple era literature.

In a summarizing fifth chapter, Deutsch observes that Matthew has displaced Torah with Jesus as primary referent: "While rabbinic discipleship is for the sake of learning Torah, discipleship to Jesus is its own end" (p. 143). In addition, discipleship to Jesus, unlike discipleship in Judaism, is dependent on his initiative and invitation and not on the disciple.

This work is a clear and succinct presentation of an argument which elaborates the background to a difficult text in Matthew. While it suffers somewhat from the pitfalls of the dissertation genre (excessive foot-noting, frequent repetitions, etc.) and from a perhaps too-optimistic sureness in separating tradition from redaction (chapter 2), this reader is grateful for its publication in the JSNT Supplement Series and looks forward to exposure to further work from this promising scholar.

Campion College, University of Regina
Regina, Saskatchewan
Canada S4S 0A2

Terrence PRENDERGAST, S. J.

Varia

John PAINTER, *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus* (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship). Sheffield, The Almond Press, 1987. XIV-265 p. 21,5 × 13,8.

This survey, written for the Bultmann centenary in 1984, argues that Bultmann's work is best understood as an interpretation of the history of Jesus: Bultmann understands theology as hermeneutics (see p. 219). In addition, Bultmann's "attempt to establish the existential basis of theology is sound" (p. 7). *Theology as Hermeneutics* was completed in 1983 and could thus not benefit from the publication of Bultmann's course on the nature and

basis of theology: *Theologische Enzyklopädie* (ed. E. Jüngel and K. Müller) (Tübingen 1984).

Theology as Hermeneutics displays much of that sympathy which makes understanding possible (see p. 149). It succeeds in clearing up several misunderstandings and in defending Bultmann against several objections. If anything, its sympathy goes perhaps too far. It is as if, having decided that Bultmann's work is sound, Painter had sought for ways to align it with his own more mainline approach. In particular, he consistently softens the sharply dialectic doctrine of knowledge which governs the whole of Bultmann's work.

Painter criticizes Johnson's interpretation of Bultmann (see Roger Johnson, *The Origins of Demythologizing* [Leiden 1974]) according to which Bultmann's thought is based on "a particular fusion of Lutheran anthropology with Marburg Neo-Kantian epistemology" (p. 22). According to Painter, Bultmann does not share the subjectivism of the Neo-Kantians: this thought is "fundamentally relational" (p. 23; cf. 59). He also does not adopt the Neo-Kantian dualism of fact and meaning (see pp. 22; 77).

Granted, Bultmann adopted the battle cry of the early phenomenologists against the Kantian doctrine of knowledge (see Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, pp. 8; 194), a point not sufficiently brought out by Johnson. Yet, contrary to Painter, Bultmann's rejection of the Kantian doctrine of knowledge does not align his thought with a realist metaphysics. He builds his doctrine of knowledge on an existentialist foundation and develops it in a dialectic framework the outlines of which appear to be adapted, as Johnson argues, from the science-life dualism of the Marburg Neo-Kantians interpreted in terms of the Lutheran sin-faith dialectic.

In his *Theologische Enzyklopädie* Bultmann argues that "truth" is in its original meaning correlative to decision; it is a challenge in the light of which I understand myself (*Theologische Enzyklopädie*, pp. 48-50). Authentic truth is thus prior to the subject-object distinction (see *Theologische Enzyklopädie*, p. 107). The emergence of the objective cosmos is a process rooted in detachment from such self-understanding. The objective cosmos is thus not simply constituted by the human mind, as in the Neo-Kantian doctrine of knowledge; still, it is an objectification, an, as it were, frozen corruption of the only truth, that of the moment (see *Theologische Enzyklopädie*, p. 44). For this reason, Bultmann condemns the objective cosmos and the posture of knowledge that gives rise to it (epitomized by science) as an expression of the flight from the challenge of the moment into the security of objective truth, i.e., as an expression of sin (see M. Waldstein, "The Foundations of Bultmann's Work", *Communio* 14 [1987] 115-145).

Painter fails to observe the radical implications of this doctrine of knowledge. He argues that Bultmann should not be understood as denying "the objective reality, that is, reality apart from man, of the world and God" (p. 21 cf. 59; 181-182).

Yet this is precisely what Bultmann denies. The world, understood as the objective cosmos constituted by science, exists only as the objective correlate of the sinful flight from the moment. God exists only as the challenge of the moment, as a factor of authentic self-understanding. Contrary to

Painter, Bultmann does not understand human existence merely as the *evidential* basis of our knowledge of a God who is, as such, a reality apart from us. God does not *exist* apart from human existence. God is nothing but "the how of our existence; *das Wie unserer Existenz*" (*Theologische Enzyklopädie*, p. 63).

Painter rightly rejects an interpretation of Bultmann in terms of the Neo-Kantian fact-meaning dualism. Yet his own interpretation fails to do justice to the sharp dialectic between "objective" and "existential" in Bultmann's thought. This failure is particularly clear in his assessment of miracles and "dogmatic" elements in the New Testament.

He rejects Bultmann's a priori metaphysical denial of all miracles, particularly the resurrection of Jesus (see p. 74-76) and posits an organic relation in which authentic faith comes *through* objective facts like the resurrection (see pp. 74; 155). This understanding may be true to the New Testament, but it is not true to Bultmann. According to Bultmann, even if miracles and the resurrection were *per impossibile* possible, they could contribute nothing to faith. Quite on the contrary, to consider them a foundation in any sense would be to place one's hopes in the sphere of the objective, which is the sphere of sin. As a radical liberation from this sphere, faith can stand in no organic relation to events of "objective" history: the relation can only be dialectic.

A similar point holds for Painter's analysis of Jesus' pre-existence and role as final judge. As he points out, Bultmann regards such notions as mythological expressions of Jesus' existential significance. The first believers were not able to express existential meaning in "pure" existentialist, i.e., non-objective terms, but had to resort to mythical objectifications (see p. 41). Demythologizing penetrates to the true meaning of such objectifications by bringing out their existential intent (see p. 148). Yet a radically existential reading, Painter suggests, may conflict with the New Testament texts because of their rudimentary "dogmatic" intent: the existential event has certain objective dogmatic implications (see pp. 42; 201-202).

Again Painter's understanding may be true to the New Testament, but contrary to his assurances (see p. 42) it is not true to Bultmann. It softens the basic dialectic of Bultmann's thought. Any insistence on "objective dogmatic implications" of the eschatological event is simply an expression of sin. Far beyond the Neo-Kantian dualism of fact and meaning, Bultmann's doctrine of knowledge pits "objective" and "existential" against each other in a relentless dialectic.

In this light, it is doubtful whether Painter can sustain his support for the core of Bultmann's project: theology as hermeneutics. If he is right about the New Testament evidence, then Bultmann's theology is not hermeneutics, but a free-standing theology built on foundations that cannot be reconciled with the New Testament: "this is not interpretation, but criticism" (p. 201).

It is paradoxical that precisely Painter's sympathetic reading should pinpoint the crucial problem in Bultmann's work. *Theology as Hermeneutics* leads one to conclude (with or against Painter?): if theology is to be hermeneutics, if it is to be rooted in an interpretation of the New Testament history

of Jesus, then it calls for a basis that differs from Bultmann's existentialist doctrine of knowledge.

Program of Liberal Studies
University of Notre Dame
Notre Dame, IN 46556 U.S.A.

Michael WALDSTEIN

André PAUL, *Le judaïsme ancien et la Bible* (Relais-études 3). Paris, Desclée, 1987. 316 p. 22 x 15.

Der Autor, der bereits mehrere Untersuchungen und Darstellungen zum antiken Judentum und zum Neuen Testament verfasst hat, die z.T. auch in andere Sprachen übersetzt wurden, hat diesmal eine Reihe von Studien so geschickt verbunden und ergänzt, dass in der Tat ein in sich so gut wie geschlossenes Buch entstand, welches vor allem die Entstehung, Übersetzung und Behandlung der Bibel im antiken Judentum zum Gegenstand hat. Dabei gelang es ihm ein weiteres Mal auf überzeugende Art, verständliche Ausdruckweise und wissenschaftlichen Anspruch zu verbinden. Darüber hinaus zielte der Verfasser auch auf eine theologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Judentum und dem Christentum ab.

Die Einleitung (S. 11-19) umreißt die forschungsgeschichtlich aktuellen Themenbereiche: Targumim, Pseudepigraphen des AT, rabbinische Literatur (speziell im Licht der Publikationen J. Neusners), und nichtliterarische Quellen. Dabei ist unter dem "corpus" der Pseudepigraphen eigentlich die gesamte ausserbiblische Literatur zu verstehen.

Ein erster Teil behandelt das Verhältnis zwischen "(Heiliger) Schrift" und "Torah" im frühen Judentum. Vorweg die rabbinische Konzeption einer doppelten Torah, einer schriftlichen und einer mündlichen (wozu irrtümllicherweise auch die "Haggadah" gerechnet wird), dann die Torah-Vorstellung der Qumrangemeinde ("die eine und vollkommene Torah"), zuletzt das karäische "sola scriptura", womit der Autor auf seine schon 1969 erschienenen Ausführungen zum Verhältnis zwischen Qumran und Karäern zurückgreift (*Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam*).

Der zweite Teil (S. 63-148) behandelt den Eintritt des antiken Judentums in die hellenistische Welt, wofür drei instruktive Beiträge zusammengestellt wurden. Der erste behandelt die Frage griechischer Bibelübersetzungen vor der Septuaginta (S. 65-80), der zweite (S. 81-104) das Verhältnis zwischen Torah und Weisheit unter hellenistischem Vorzeichen, und der dritte das 3. Makkabäerbuch.

Der dritte Teil gilt Flavius Josephus. Zunächst (S. 153-167) wird er als bewusst jüdischer Historiker herausgestellt, dann seine Wiedergabe der Schöpfungsgeschichte beschrieben (S. 168-176), und zuletzt (S. 177-186) sein Werk als Ausdruck antichristlicher Einstellung zu deuten versucht.

Der vierte Teil behandelt "la constitution des systèmes et des mythes, des concepts et des corpus", ebenfalls in drei Kapiteln. Das erste (S. 191-218)

erklärt die Bibelübersetzung des Aquila auf der Basis rabbinischer Theologie, das zweite (S. 219-246) den "Masada-Mythus" und die Erwartung des dritten Tempels, was zu weitreichenden Beobachtungen und Überlegungen zur jüdischen Eschatologie und Politik bis in die aktuelle Politik des Staates Israel hinein Anlass gibt. Das dritte Kapitel (S. 247-278) spürt der Entstehung der Apokalyptik nach.

Die Zusammenfassung (S. 279-283) versucht eine theologische Gesamtsumme zu ziehen: Das Christentum wie das Judentum nach 70.n.Chr. stellen Reaktionen auf die Zerstörung des Tempels dar, sind insofern "falsche Zwillinge", die Ähnlichkeit beider sollte nicht über die vorhandenen Differenzen hinwegtäuschen, weil ein solches Missverständnis einem besseren Verständnis gerade hinderlich wäre.

Der Rest des Bandes (ab S. 285) enthält Indices und (S. 311-316) nochmals ein detailliertes Inhaltsverzeichnis, was vor allem den wissenschaftlich interessierten Benützern zugute kommt. Obwohl eine Reihe der Einzelteile bereits in mehr oder minder gleicher Gestalt publiziert worden ist, ergibt sich im neuen Kontext doch noch eine neue Optik, gerade auch für eine kritische Würdigung, steht mit diesem Sammelband doch auch das Gesamtbild zur Debatte, das der Verfasser vom antiken Judentum entwirft, und zwar in einer teilweise recht instruktiven Ergänzung dessen, was er in seiner Darstellung der politischen Geschichte des antiken Judentums (*Le monde juif à l'heure de Jésus* [Paris 1981]) dargelegt hat.

Dabei ist das theologische Interesse des Autors unverkennbar, es bewirkt da und dort eine vielleicht zu pointierte Parallelschau hinsichtlich der Größen Judentum und Christentum, was dem jüdischen Selbstbewusstsein der Antike wohl nicht entspricht, denn für dieses war das Christentum noch lange, bis ins Hochmittelalter, eine theologische quantité négligeable, im Geschichtslauf unter "Völker der Welt", "Götzendienen" und vor allem unter "Edom/Esau" (als römische Weltmacht) subsumiert. In diesem Sinn ist die Konfrontation, wie sie der Autor S. 39ff. voraussetzt, wohl zu relativieren (vgl. nun auch G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius* [München 1987]). Auch die häufigen Analogien, die dem christlichen Leser suggeriert werden, etwa zwischen Karäern und Protestanten, oder gar zwischen Exilarch und Papst (S. 54), leisten wohl nicht den Dienst, den sich der Autor versprochen hat.

Im Einzelnen erlauben die komplizierten Sachverhalte natürlich auf Schritt und Tritt abweichende Einschätzungen. So hinsichtlich der These B.-Z. Wacholders zur Tempelrolle aus Qumran, die S. 46f. übernommen wird. Gravierender ist aber wohl der postulierte grundsätzliche Gegensatz zwischen Qumran und rabbinischem Judentum hinsichtlich der Geschichtstheologie (S. 48f.). Auch das rabbinische Judentum teilte das eschatologisierte deuteronomistische Geschichtsbild, die Differenz lag also in der Deutung des "Kairos" und im Zusammenhang damit im Verständnis der Rolle, die man dabei der eigenen Gruppe zuschrieb.

Etwas irritierend ist da und dort die Transkription hebräischer Wörter, doch das wäre bei einer Neuauflage leicht zu verbessern. Das Buch als Ganzes enthält also sowohl wissenschaftlichen Diskussionsstoff und viele wertvolle Informationen für den engeren Fachmann wie auch eine hervorragend ge-

schriebene Einführung in das antike Judentum in seinem Verhältnis zur hellenistischen Umwelt im Zusammenhang mit der frühen Geschichte der hebräischen und griechischen Bibel. Es ist daher auch für alt- wie neutestamentlich Interessierte zu empfehlen. Im Übrigen ist zu bedauern, dass die Werke dieses Autors nur in romanischen Sprachen vorliegen, in der deutschsprachigen wissenschaftlichen Literatur daher zu wenig Berücksichtigung finden.

Universität zu Köln
Martin-Buber-Institut für Judaistik
Kerpener Straße 4
5000 Köln 41 (Lindenthal)

Johann MAIER

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

An dieser Stelle werden die für *Biblica* eingesandten Bücher verzeichnet. Eine Beurteilung ist damit nicht gegeben. Werke, die von der Redaktion nicht ausdrücklich erbeten worden sind, werden nicht zurückgesandt, auch wenn ihnen eine weitere Besprechung nicht zuteil werden kann.

Eingesandte Bücher und Artikel gehen an den Redaktor des *Elenchus of Biblical Bibliography* zur Anzeige nach dessen Gutbefinden.

Die Anschrift, an die wir die Sendungen zu richten bitten, ist: Schriftleitung *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italien.

Vetus Testamentum

Alonso Schökel, Luis, *A Manual of Hebrew Poetics* (Subsidia Biblica 11). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988. x-228 p. 24 × 16,5. Lit 24.500.

Aurelius, Erik, *Der Fürbitter Israels*. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 27). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1988. 224 p. 22,3 × 15,8.

Beyerlin, W., *Bleilot, Breicheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision (Orbis Biblicus et Orientalis 81). Göttingen – Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht – Universitätsverlag, 1988. 61 p. 23,4 × 15,5.

Claassen, W. (ed.), *Text and Context*. Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 321 p. 21,4 × 13,8, £25.00/\$42.50.

De Regt, L. J., *A Parametric Model for Syntactic Studies of a Textual Corpus, Demonstrated on the Hebrew of Deuteronomy 1–30*. With supplement. Assen–Maastricht, Van Gorcum, Studia Semitica Neerlandica, 1988. v-138 p. 23,9 × 15,5.

Fowler, J. D., *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew*. A Comparative Study. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 410 p. 21,4 × 13,8. £20.50/\$34.95.

Gerstenberger, E., *Psalms*. Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry (The Forms of the Old Testament Literature XIV). Exeter, The Paternoster Press Ltd, 1988. vi-260 p. 23 × 15. £15.95.

Gorgulho, G. (ed.), *A Memoria Popular do Exodo* (Estudos Biblicos 16). Petropolis, Vozes, 1988. 84 p. 22,8 × 15,9.

Hartley, J. E., *The Book of Job* (The New International Commentary on the Old Testament). Exeter, Paternoster Press Ltd, 1988. vii-591. 22,5 × 14,1. £19.50.

Hilaire de Poitiers, *Commentaire sur le Psaume 118*. Tome I (Sources Chrétiennes 344). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Milhau. Paris, Les Editions du Cerf, 1988. 283 p. 19,5 × 12,5. FF 164.

The Holy Bible. The Books of Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi, Lamentations, Baruch and the Letter of Jeremiah. Tokyo, Studium Biblicum Franciscanum, 1987. 20,8 × 15,3.

House, Paul R., *Zephaniah*. A Prophetic Drama (Bible and Literature Series 16). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 146 p. 14 × 22. £22.00/\$37.50.

Johnson, Dan G., *From Chaos to Restoration*. An Integrative Reading of Isaiah 24-27 (JSOTS 61). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 150 p. 14 × 22. £25.00/\$46.50.

Jónsson, G. A., *The Image of God*. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research. Lund, Almqvist & Wiksell International, 1988. 253 p. 22 × 15,6.

Leene, H., *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterocesaja*. Amsterdam, VU Boekhandel, 1987. vii-331 p. 24 × 16,4.

Lemche, N. P., *Ancient Israel*. A New History of Israelite Society. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 276 p. 21,4 × 13,8.

Lepre, Cesare, *Il Canto di Debhorah* (Storie e Testi 6). Napoli, M. D'Auria Editore, 1988. 207 p. 15,5 × 21.

Monari, Luciano, *Ezechiele*. Un sacerdote-profeta (LoB 1.21). Brescia, Queriniana, 1988. 142 p. 21 × 13. Lit. 13.000.

Niehr, Herbert, *Rechtsprechung in Israel*. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 130). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987. 144 p. 20,8 × 13. DM 29,80.

O'Connor, K., *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters 1-25*. Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1988. v-173 p. 21,2 × 13,9.

Rofé, A., *The Prophetic Stories*. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History. Jerusalem, The Magnes Press, 1988. 217 p. 22,9 × 16. \$22.00.

Rothschild, J.-P. - Sixdenier, G. D., *Études samaritaines, Pentateuque et Targum, exégèse et philologie, chroniques*. Louvain-Paris, E. Peeters, 1988. 315 p. 24 × 15,9.

Savasta, C., *Forme e Strutture in Gen. 1-11*. Messina, Edizioni Dr. Antoino Sfameni, 1988. 160 p. 24×16,5. Lit. 15.000.

Smith, Mark S., *Psalms. The Divine Journey*. Mahwah, NJ, Paulist Press, 1987. 85 p. 13,5×20,3. \$4.95.

Sweeney, M. A., *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1988. v-209 p. 23,2×15,5.

Van der Wal, Adri, *Nahum, Habakkuk. A Classified Bibliography (Applicatio 6)*. Amsterdam, Free University Press, 1988. xiii-208 p. 16,5×24. DFL. 70,00.

Vetus Latina, Die Reste der Altlateinischen Bibel. 11/2. *Sirach (Ecclesiasticus)*. 2. Lieferung Einleitung (Schluß). Hrsg. W. Thiele. Freiburg, Verlag Herder, 1988. pp. 81-160. 32×24.

Novum Testamentum

Baarda, T. - Hilhorst, A. - Luttikhuisen, G. P. - van der Woude, A. S. (eds.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*. Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok B.V., 1988. 286 p. 16,5×24,6.

Bammel, Ernst, *Jesu Nachfolger*. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1988. 99 p. 23,5×15,5. DM 48.—.

Beasley-Murray, G. R., *Jesus and the Kingdom of God*. Exeter, The Paternoster Press Ltd, 1987. x-446 p. UK £12.95.

Brown, R. E. - Meier, J. P., *Antioche et Rome. Berceaux du Christianisme* (Lectio Divina 131). Paris, Les Editions du Cerf, 1988. 319 p. 21,5×13,5. FF 195.

Bovon, F., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*. Genève, Labor et Fides, 1988. 497 p. 22,4×14.

Bovon, François, *Luke The Theologian. Thirty-Three Years of Research (1950-1983)* (Princeton Theological Monograph Series 12). Allison Park, PA, Pickwick Publications, 1987. xvi-510 p. 21,6×13,6. US \$35.00.

Cwiekowski, Frederick J., *The Beginnings of the Church*. New York - Mahwah, Paulist Press, 1988. viii-222 p. 22,8×15,2. US \$9.95.

Gnilka, Joachim, *Das Matthäusevangelium*. 2. Teil (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, 2). Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1988. viii-552 p. 15,5×24,2. DM 118,00.

Heil, John Paul, *Paul's Letter to the Romans. A Reader-Response Commentary*. Mahwah, NJ, Paulist Press, 1987. xii-198 p. 15,2×22,7. \$9.95.

Hinrichs, Boy, *"Ich Bin". Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu* (Stuttgarter Bibelstudien 133). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1988. 96 p. 13,5 × 20,7. 26,80 DM.

Kügler, Joachim, *Der Jünger, den Jesus liebte* (Stuttgarter Biblische Beiträge 16). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1988. 518 p. 15,5 × 23,3.

Lupieri, E., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (Studi Biblici 82). Brescia, Paideia Editrice, 1988. 92 p. 20,5 × 13,7. Lit. 3.000.

Malina, Bruce J. – Neyrey, Jerome H., *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew*. Sonoma, CA, Polebridge Press, 1987. xviii-174 p. 15,6 × 23,3.

Martin, E.L., *Secrets of Golgotha. The Forgotten History of Christ's Crucifixion*. Alhambra, CA, ASK Publications, 1988. 274 p. 21,5 × 13,9.

Marxsen, Willi, *La prima lettera ai Tessalonicesi*. Guida alla lettura del primo scritto del Nuovo Testamento (Parola per l'uomo d'oggi 6). Torino, Claudiana, 1988. 108 p. 21,3 × 15,2. Lit. 10.500.

Padovano, Anthony T., *Christmas to Calvary. Life and Memories of Jesus*. Mahwah, NJ, Paulist Press, 1987. 86 p. 17,6 × 21,3. \$4.95.

Panackel, Charles, *ΙΑΟΥ Ο ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ* (Jn 19,5b). An exegetico-theological study of the text in the light of the use of the term *ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ* designating Jesus in the fourth gospel (Analecta Gregoriana 251; Series Facultatis Theologiae: sectio B, 85). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1988. 395 p. 23 × 16,5.

Portefaix, Lilian, *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by the First-century Philippian Women* (Coniectanea Biblica, New Testament Series 20). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1988. xix-260 p. SEK 167.-.

Rossé, Gérard, *The Cry of Jesus on the Cross. A Biblical and Theological Study*. Translated by Stephen Wentworth Arndt. New York – Mahwah, Paulist Press, 1987. x-145 p. 20,2 × 13,4. US \$8.95.

Schottroff, L. – Stegemann, W., *Gesù di Nazareth, speranza dei poveri* («Piccola Collana Moderna» 53). Torino, Claudiana, 1988. 215 p. 20 × 12. Lit. 15.500.

Spicq, C., *Note di Lessicografia Neotestamentaria*. Edizione italiana a cura di Franco Luigi Viero. Vol. I. Brescia, Paideia Editrice, 1988. 945 p. 25 × 17,6.

Templeton, D.A., *Re-Exploring Paul's Imagination. A Cynical Laywoman's Guide to Paul of Tarsus*. Eilsbrunn, Ko' Amar, 1988. x-129 p. 23,3 × 15,5. DM 32,-.

Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel. 25 (Pars II). Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos. 5. Lieferung

Hbr 2,16-5,8. Hrsg. H. Frede. Freiburg, Verlag Herder, 1988. pp. 1157-1236. 32 x 24.

La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Mélanges Pierre Grelot (Département des Études Bibliques de l'Institut Catholique de Paris). Paris, Desclée, 1987. XLV-486 p. 24 x 15,5. FF 580.

Williams, Jacqueline A., *Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi* (SBL Dissertation Series 79). Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1988. vii-220 p. 21 x 14. US \$11.95.

Zevini, G., *Vangelo secondo Giovanni* (Commenti Spirituali del Nuovo Testamento), Vol. 1. Roma, Città Nuova Editrice, 1984. 334 p. 24 x 13,3 Lit. 16.000; Vol. 2. Roma, Città Nuova Editrice, 1987. 331 p. 24 x 13,3. Lit. 20.000.

Varia

AA.VV., *Dicionario Hebraico-Portugues & Aramaico-Portugues.* Petropolis, Editora Vozes, 1988. vii-305 p. 24 x 16,4.

Abi Acar, A., ... *manger cette pâque* ... Entretiens avec le prêtre Younane. Paris, Cariscript, 1988. 212 p. 21,5 x 14,5.

Archì, I. G. - Bartoletti Colombo, A. M., *Novellae. Legum Justiniani Imperatoris Vocabularium.* Pars Graeca. Tomus IV. Florentina Studiorum Universitas. Mimano, Cisalpino-La Goliardica, 1988. 494 p. 24,5 x 35.

Bilde, Per, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome.* His Life, his Works, and their Importance (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 2). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 272 p. 14 x 22. £30.00/\$45.00.

Bonnet, C., *Melqart.* Cultes et Mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée (Studia Phoenicia, VIII). Leuven, Uitgeverij Peeters, 1988. vii-493 p. 24,5 x 16.

Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques.* Introduction, texte critique et notes de Auguste Piédagnel. Traduction de Pierre Paris (Sources Chrétiennes 126^{bis}). Paris, Les Editions du Cerf, 1988. 224 p. 19,5 x 12,5. FF 164.

Dotan, A., *Studies in Hebrew and Arabic.* In Memory of Dov Eron (TE'UDA, The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series No. 6). Tel-Aviv, University Publishing Projects, 1988. vii-209 p. 23 x 15,1.

Dulin, Rachel Zohar, *A Crown of Glory.* A Biblical View of Aging. New York - Mahwah, Paulist Press, 1988. vii-145 p. 20,4 x 13,7. US \$8.95.

Gatti, Maria Luisa, *Massimo il Confessore*. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso (Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica 2, Vita e Pensiero). Milano, Università del Sacro Cuore, 1987. 430 p. 21,7 × 15. Lit. 80.000.

Gibaud, H. (ed.), *Les problèmes d'expression dans la traduction biblique*. Traduction, Interprétation, Lectures (Cahiers du Centre de Linguistique Religieuse N. 1). Angers, Association Saint-Yves, 1988. 191 p. 24 × 16,1.

González Blanco, A. – Mayer Olivé, M. – Stylow, A. U., *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Tituli Picti*. Un Santuario de Epoca Romana (Antigüedad y Cristianismo IV). Murcia, Universidad de Murcia, 1987. 361 p. 23,5 × 17.

Greenspoon, Leonard, *Max Leopold Margolis*. A Scholar's Scholar (Society of Biblical Literature Centennial Publications). Atlanta, Scholars Press, 1987. xi-190 p. 15,3 × 23,5.

Hall, Thelma, r.c., *Too Deep for Words*. Rediscovering Lectio Divina. New York-Mahwah, Paulist Press 1988. iii-128 p. 22 × 13,5. \$4.95.

Hatem, Jad, *De l'absolu a Dieu: Autour du traité sur la liberté de Schelling* (La main d'Athéna). Paris, Cariscript, 1987. 139 p. 21,5 × 14,5.

Hatem, Jad, *L'écharde du mal dans la chair de Dieu* (Extasis). Paris, Cariscript, 1987. 243 p. 21,5 × 14,5.

Kaufmann, Yehezkel, *Christianity and Judaism*. Two Covenants. Trans. by C. W. Efroymson. Jerusalem, The Magnes Press, 1988. vii-230 p. 22,9 × 16. \$20.

Legrand, L., *Le Dieu qui vient*. La mission dans la Bible. Paris, Desclée, 1988. 235 p. 22 × 14,5.

Milne, P. J., *Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative* (Bible and Literature Series 13). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 325 p. 22,2 × 14,2. UK £25.00.

Minissale, Antonino, *Siracide. Le radici nella tradizione* (LoB 1.17). Brescia, Queriniana, 1988. 104 p. 20 × 13. Lit. 9.500.

Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (Sources Chrétiennes 341 et 342). Tome I. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. M. Malingrey. 451 p. Tome II. Histoire du texte, index et appendices, 243 p. Paris, Les Editions du Cerf, 1988. 19,5 × 12,5. Tome I, FF 332. Tome II, FF 218.

Patrick, G. A., *F. J. A. Hort, Eminent Victorian*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. 127 p. 22,1 × 14. £21.50/\$36.50.

Rendtorff, Rolf – Henrix, Hans Hermann (eds.), *Die Kirchen und das Judentum*. Dokumente von 1945 bis 1985. Paderborn, Bonifatius-Druckerei – München, Chr. Kaiser Verlag, 1987. 746 p. 15 × 23,5.

Robinson, Robert Bruce, *Roman Catholic Exegesis since Divino Afflante Spiritu*. Hermeneutical Implications (SBL Dissertation Series 111). Atlanta, Scholars Press, 1988. v-183 p. 14×21,3. \$17.95.

Savran, G. W., *Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative*. Indiana, Indiana University Press, 1988. ix-153 p. 23,5×15,5. \$39.95.

Supplément au Dictionnaire de la Bible, sous la direction de Jacques **Briend** et Edouard **Cothenet**. Fasc. 62: Salut. Paris, Letouzey & Ané, Editeurs, 1988. Col. 513-740. 28,2×20. FF 200.

Vermes, Geza, *The Dead Sea Scrolls in English*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987. 320 p. 22,3×14,3. UK £25.00. US \$42.50.

Westbrook, Raymond, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (Cahiers de la Revue Biblique 26). Paris, J. Gabalda et C^e, Editeurs, 1988. 150 p. 24,5×16. FF 160.

Witherington, Ben, *Women in the Earliest Churches* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 59). Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1988. xiii-300 p. 22,2×14,3. US \$39.50.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - ROMA